

كلية الآداب

برنامج الدراسات العربية المعاصرة

عنوان الرسالة

الحداثة الجوّانية وسياسات الإجماع في فكر عزمي بشارة

Internal Modernity And Politics of Consensus in Azmi Bshara's Thought

رسالة ماجستير مقدمة من

هاني جلال سليم عواد

باشراف

د. عبد الرحيم الشيخ

2011



كلية الآداب

برنامج الدراسات العربية المعاصرة

عنوان الرسالة

الحداثة الجوّانية وسياسات الإجماع في فكر عزمي بشارة

Internal Modernity And Politics of Consensus in Azmi Bshara's Thought

رسالة ماجستير مقدمة من

هاني جلال سليم عواد

لجنة المناقشة

د. عبد الرحيم الشيخ

د. محمد فرحات

د. منير فخري الدين

قُدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج الدراسات العربية المعاصرة من كلية الآداب في جامعة بيرزيت- فلسطين

2011

الحداثة الجوّانية وسياسات الإجماع في فكر عزمي بشارة

Internal Modernity And Politics of Consensus in Azmi Bshara's Thoughts

رسالة ماجستير مقدمة من

هاني جلال سليم عواد

إشراف

د. عبد الرحيم الشيخ

تاريخ المناقشة: 2011/5/4

أعضاء لجنة النقاش:

د. عبد الرحيم الشيخ (رئيساً) ....

د. محمد فرحات (عضواً) ....

د. منير فخر الدين (عضواً) ....

قُدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج الدراسات العربية المعاصرة من كلية الآداب في جامعة بيرزيت– فلسطين

2011

إهداء

إلى محمد بوعزيزي

شكر وتقدير

لا بدَّ لي من التقدم بخالصِ الشكرِ إلى العزيز عبد الرحيم الشيخ، الذي كان في مشوار إنجاز هذا العمل صديقاً أكثر منه أستاذاً، لتساهم اشتباكاته الفكرية في إثراء الخيط الناظم الذي ربط فصول الدراسة.

كما أتوجهُ بتقديرٍ خاص إلى العزيزتين إيمان الشرباتي وتمارا الصوص، اللتين كانتا ينبوعاً من الحبِّ في مرحلةِ الهذيان المعرفي.

ملخص الدراسة

تحاول هذه الدراسة تقديم مساهمة في نقد الخطاب القومي العربي، عبر مناقشة أربعة نماذج من دعاته في القرن العشرين، فتتناول من الجيل الأول محمد عزة دروزة، ومن الجيل الثاني نديم البيطار وقسطنطين زريق، ومن الجيل الثالث عزمي بشارة، لتحاول بعد ذلك التشبيك بينهم منطلقة من مقولة "الصيرورة الثقافية للفكر"، لفهم تطوّر الخطاب القومي العربي.

ولم تعبأ فصول هذا المبحث باستخراج الآثار الغربية في تشكيل النموذج القومي لكل داعٍ من دعاةِ القومية الأربعة، أي أنها لم تتعامل مع الخطاب القومي العربي على أنه فرعٌ من أصل. بل اعتبرت النتاج القومي هو الأصل الذي يعبِّرُ عن جدلٍ مع مشكلات الواقع العربي. وما كان استبدال هذا الخطاب لنظريات وطرائق إلا في سياق صيرورة ثقافية تسعى جاهدة إلى مواكبة تعقدات الواقع.

وتخلص الدراسة إلى تحقيبِ الخطاب القومي العربي إلى ثلاث مراحل. أولاها: مرحلة الما-صدق، حين استخدم القوميون العرب خطاب المقوّمات، لتكشف من خلال تحليل كتابات محمد عزة دروزة، أن داعي القومية العربية الذي حمل شذراتٍ عنصرية في تصوره للقومية العربية، اشتغل من باب التحصيل الحاصل في التراث، وانتبه منذ وقتٍ مبكرٍ إلى ضرورة أن يعيد مفهمة الإسلام وتاريخه قومياً.

هذا يعني أن قطاعاً من الجيل الأول من القوميين العرب، لم يغفل عن ضرورة توظيف التراث في المشروع النهضوي العربي، إلا أنَّ ضغط الآخر/الاستعمار أدى فيما أدى إلى إعاقة الفهم الموضوعي لمعناه. وربما كان أحد أسباب ذلك الصورة التي قدّمها المستعمر عن نفسه، وتناولها المثقف القومي بغير تأنٍ، لينسج على مثالها صورته.

ولو أنَّ الجيل الثاني من القوميين العرب تابعوا الجهد التأصيلي لهذا الاتجاه، لما نجم عن ذلك فراغٌ قام بسدّه الإسلام السياسي. ولكنَّ اللاحقين كما يتبيَّنُ من خلال تحليل كلٍ من إنتاجات نديم البيطار وقسطنطين زريق، وهما داعيان للقومية العربية من الجيل الثاني، انزلقوا إلى خطاب العلموية.

في هذه المرحلة، انتبه رواد القومية إلى ضرورة إعادة ترتيب طروحات الفكر القومي العربي، والتخلص من الجوانب الرومانسية التي تتخلله، وباختصار أدرك أولئك الطبيعة الأيديولوجية للفكرة القومية، فذهبوا إلى صبغها وتعديلها وإعطاءها صفة العلمية، لينظّروا إلى ضرورة الاستفادة من المنجزات المعرفية الحديثة التي حققتها الدراسات التاريخية والسوسيولوجية.

وقد رصدت الدراسة الأزمة التي وقع بها الجيل الثاني حينما تبنوا الخطاب العلموي، فقد انحبس اتجاهٌ منهم يمثله نديم البيطار في المنهج السايكروني، أو جدلية الجوهر بالتعبير الهيغلي، فشيّد تصوره للأيديولوجية القومية بناءً على ضرورة تحليل

الانتقالات التاريخية من مجتمع مجزأ إلى آخرٍ موَّحد. أي فحص القوانين والآليات الاجتماعية التي تحقق حالة الوحدة، ومعاينتها وإدراكها كبنيةٍ تحمل مقوماتها داخلها.

وإذا كان البيطار قد ذهب إلى الحدّ الأيديولوجي الأقصى من العلموية القومية، إذا صحَّ التعبير، فإن قسطنطين زريق ممثلاً للاتجاه الثاني، ذهب إلى نقيضه، باسم التاريخانية، ليردَّ القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا دائرة السياسة، وليحصرها في الحيز الخاص، ويقصيها عن الحيز العام. وهو أمرٌ مرده مماثلته لها بالتدين بمفهومه الذي ينتمي إلى عصر التنوير.

ولم تكن هذه النقلة لتجري لولا أن زريق استبدل الدعوة القومية، بدعوة أخرى للتحديث، واقتباس الأساليب الحديثة في "تطويع واستغلال الموارد والإنتاج والتنظيم، وعلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة تقنياً وعلمياً"، فالآلة برأيه هي ربّ المجتمع، هي التي تحركه وتضمن له الحرية والاستقلال. لقد كان زريق منظراً للأداتية بامتياز.

وإذا كان نديم البيطار قد غادر نهائياً المجال السياسي ووسم الواقع العربي بسمة المنافي، انتصاراً لفكرة القومية العربية، فإن زريق غادر فكرة القومية العربية انتصاراً للتحديث، دون أن يدرك بأنه أحد تجليات التشيؤ في المجتمعات الغربية الحديثة كما وضح ذلك فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية. ولأنه صال وجال في الغرب، وأظهر انبهاراً واضحاً بالقدرة التقنية للغرب الرأسمالي، فإنه ابتلع خطاب الأيديولوجية الحداثوية الأوروبية، دون أن يدرك متلازمة الاستعمار في تركيبها. أي أنه وقع في فخِّ المنهج الدايكروني، أو جدلية الوجود بالتعبير الهيغلي.

وفي المرحلة المعاصرة؛ مرحلة التجديد، من الصيرورة الثقافية للقومية العربية، يتجاوز عزمي بشارة من الجيل الثالث من دعاة القومية العربية، ليجبر بشارة الخلل الذي وقع به سابقوه، فيعيد الاعتبار لرومانسية المعرفة؛ الرومانسية الواقعية ليتغلب على دعوات الواقعية التجزئية التي تمارس سياسات هوية طائفية وعشائرية. حيث الرومانسية ضرورية لعملية التخيل. التخيل بوصفه مشروعاً سياسياً، وبوصفه ملجأً حيوياً وردة فعل لمقاومة المركز الإمبراطوري فحسب، بَلَهُ نهجٌ بديلٌ ضد المركزة الغربية.

ينتقل مفهوم القومية من كونه غاية أو أداة عند المفكرين السابقين، ليصبح عند عزمي بشارة كصيرورة. وعندما يصبح كذلك، لا يصبح بالإمكان النظر إليه إلا بوصفه مركباً من مركبات الحداثة لا يجوز فصله عن مركبات أخرى حسمت جدلية جوهرها كالديمقراطية. إذاً فالقومية العربية صيرورة، والديمقراطية صيرورة أخرى، والحداثة هي الصيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركباتها تفاعلاً يفضي إلى "مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج". والحال أن هذا التجاوز لم يكن ليتحقق، لولا مجادلة بشارة بين جدلية الجوهر وجدلية الوجود لتتحصل جدلية الجدليتين، التي تفسح المجال لاستعادة الرومانسية التي تمَّ تطليقها في المرحلة العلموية، وتستوعبها بل وتجدها ضرورية ضمن عملية التخيل.

ويؤدي التشديد على العلموية، وتجنب قراءة "الشعور" و"الخيال"، كمقولتين علميتين، إلى انفصال الأيديولوجية عن الممارسة، وانسلاخ المثقف عن الطبقات الاجتماعية، وبالتالي الانزلاق إلى النخبوية. لذا كان على داعي القومية في مرحلة التجديد القومي أن يلاحق وسائل التخيل، حيث يتخيل الناس أنفسهم كجماعة سياسية تعبّر عن نفسها كأمة.

Abstract

This study tries to contribute in the critique of Pan-Arabic discourse by examining four of its theorists. This study takes Mouhammad Darouaza as a sample of the first generation, Nadim Bitar and Qustantin Zuraiq of the second, and Azmi Bishara of the third. It then tries to interlace their thoughts starting from the argument "cultural becoming of thought" in order to understand the Pan- Arabic discourse.

Chapters of this study have not concerned in finding out the western influence on the formation of each of the four theorists. Nor has the study treated Pan-Arabic discourse as a branch out of original Pan-nationalism. It rather considered it as the original which expresses the dialectics with the problems of the Arab world.

The study comes to classify the Arabic Pan-nationalism into three periods. First: the period of Extentsion where the Arab Pan-nationalists used a discourse of correctness. So it reveals, by analyzing Darouaza's writings that the theorist of Pan-Arabism who has viewed it with a sense of racism, has definitely studied the Arabic tradition, and early recognized that he should work on redefining Islam and its national history.

This means that many pan-Arab theorists of the first generation have not neglected the necessity of engaging the tradition in the Arabic renaissance project. But because of the pressure of the other\ colonialism they couldn't reach a subjective understanding of its core.

Had the second generation continued the founding effort of this trend, there would not be a gab that has been bridged by political Islam. But the followers, as it will be clearly viewed through analyzing the works of Bitar and Zoraiq, who are theorists of the second generation, have slipped into a discourse of scientism.

In this period, pan-national theorists paid attention to the necessity of reordering the thesis of Arabic pan-nationalism and getting rid of its romantic sides. Shortly, they recognized the ideological nature of the pan-national idea. Thus, they modified and gave it a scientific tincture. So they

theorized that it is necessary to make use of the results of modern knowledge that have been achieved by sociological and historical studies.

The study also examines the second generation crisis when they took up the discourse of scientism. Some were confined to the synchronic methodology, or the dialectic of substance in terms of Hegel, that Bitar represents. He imagined the ideological pan-nationalism according to the necessity of analyzing the historical shifts from a divided society to a united one. In other words, it is necessary to examine the social strategies and rules that make such unity. Not only that, but also to recognize it as a structure bearing in itself its own constituents.

If Bitar has gone to the ideological extreme of the scientific pan-nationalism, Zouraiq has, in the name historianism, gone to its opposite. By that, he attributes pan-Arabism to ethics rather than to politics. He also includes it in a private space, and excludes it from a public one. This is due to the resemblance he sees between pan-Arabism and religion according to enlightenment.

This shift has not had the chance to take place unless Zouraiq has replaced the call for pan-Arabism with a call for modernization, getting the modern ways in utilization and production, and joining the scientifically and technically developed people. The machine, in his view, is the lord of society. The machine moves the society and guarantees freedom and independence. Zouraiq was a par excellent theorist for Instrumentalism.

If Bitar has left the political field to negatively mark the Arab world in assistance with pan-Arabism, then Zouraiq has left pan- Arabism in assistance with modernization. Zouraiq has been overwhelmed by the capitalist mechanic west, so he absorbed the modernist ideology of the west without realizing the colonial syndrome that is in its structure. Therefore, he has been trapped by the diachronic methodology, the dialectic of being in terms of Hegel.

In the contemporary period, the period of renewal, from the cultural process to pan-Arabism, Bishara bridges the gap that his previous made. He pays attention to the real romance of knowledge, so he can avoid the calls

of diving realism which results in sectarian and tribal identity politics. Romanticism is necessary for imagination, not only as a political legal project and as a vital refuge and reaction to resist the imperial center, but also as an alternative for the Eurocentrism.

The concept of pan-nationalism shifts from being a goal or a tool according to the previous theorists, to become continuity according to Bishara. When it becomes like that, we can then see it as part of modernity which can't be set aside from other parts as democracy. So, pan-Arabism is a process of continuation. Democracy is another one. Modernity is the biggest continuation in which all constituents interplay to make "a civil society directed towards inside and a nation towards outside". This couldn't be achieved unless Bishara has argued the dialectics of substance along side with that of being. The argument then has opened the door for the recovery of Romancism which has been divorced by the scientific discourse. Imagination has contained it.

Avoiding reading the "feeling" and "imagination" as scientific arguments, and asserting the scientific discourse leads to separate ideology from practice, and the intellectual from the social classes. Thus it leads to elitism. So theorists of pan-nationalism, in the period of renewal, had to follow up the ways of imagination in order to be able to imagine people themselves as a political group expressing itself as a nation.

قائمة المحتويات

الفصل الأول

التأطير النظري والمنهجي

الفصل الثاني

الصهيونية المعكوسة: تَمَثُّلات القومية العربية لدى محمد عزة دروزة

الفصل الثالث

من الأمة... إلى السلطة: الخطاب القومي العربي عند نديم البيطار

الفصل الرابع

من القومية إلى الأداتية: طروحات النهضة العربية عند قسطنطين زريق

خاتمة

مساهمة في نقد الخطاب القومي العربي

الفصل الأول

التأطير النظري والمنهجي

"كان على المثقف التنويري أن يلتحف بمأساة مزدوجة، مأساة أولى آتية من منظور المثقف الذي ينقض البنية الاجتماعية مقترحاً مجتمعاً جديداً، لا يوافق السلطة ولا يُرحِب به الخاضعون كثيراً، على خلاف "الشيخ المصلح"، الذي يطالب بإصلاح الأفراد والأرواح ولا يمس البنية الاجتماعية أبداً. وتأتي المأساة الثانية عن مكر التاريخ، الذي استولد، ولأسباب متعددة، مثقفاً عربياً، ولم يستولد معه، أو له، طبقات اجتماعية تحتاج الثورة أو تحلم بها. ولذا بدا المثقف عارياً أو شبه عارٍ، معلقاً في الفراغ، ينوس بين جمالية المتمرد ويوتوبيا النقد الاجتماعي الشامل."

فيصل درّاج، الحداثة المتقهقرة

1.0 مقاربة أولى: الفكر القومي العربي كصيرورة ثقافية

الاعتقادُ بأن الناطقين يشكلون أمة، وإن هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة ومتحدة، لم يتضح ويكتسب قوةً سياسية إلا في القرن العشرين[1]، فقد كان "الكيان العربي" أمراً مسلماً به في عهد الإمبراطورية العثمانية الأخير[2]، ولكن طريقة التعبير عنه من قبل القوميين العرب الأوائل اختلفت حسب ظروف النشأة، والانتماء الديني، وطبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه المثقف القومي، ثم طبيعة العلاقة مع اسطنبول.

ومنذ جلاء الاستعمار الكلاسيكي عن معظم بقاع "الوطن العربي"، أصبحت القومية العربية مسألةً إشكالية. فقد بدا لدعاتها أن الكيانات السياسية التي خطَّت حدودها اتفاقيات بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، غير كافية، ولم تنل

سوى الاحتقار، فتم تجاوزها فكرياً، والتعامل معها على أنها لوْثةٌ لا بد من التخلص منها. لقد بدت تلك المخلفات عائقاً أمام مسيرة بناء الأمة.

ولكن حتى هذا الموقف الأخير لم يكن جاهزاً تمام الجهوزية منذ الإرهاصات الأولى للفكر القومي العربي، بل إنه جاء ضمن صيرورة ثقافية، سوف تتبناها هذه الدراسة، من أجل فهم تطور القومية العربية منذ انهيار السلطنة العثمانية وحتى هذه اللحظة. والمقصود بصيرورة الفكر القومي العربي، هي تلك الأيديولوجيا القومية التي اعتنقت وطرحت وبدّلت نظريات وخطط وبرامج، بناءً على تشخيصها لـ"مشكلات" الواقع، لغاية بناء أمة عربية ذات حدود وإرادة سياسية.

هذه الصيرورة الثقافية؛ ونستعين هنا بإدوارد سعيد، هي بنت عصرها وبواسطتها "تستولد الحياة أنماطاً لها على الدوام". أنماط ما أن تبرز إلى الوجود حتى "تطالب بشرعية تسمو على اللحظة، وشرعية عتيقة من نبض الحياة". ويكفل جدلها المستمر مع مشكلات واقعها، يكفل لها أن تزيح عن كاهلها تهمة التبعية والمركزة، فطبيعتها كصيرورة هو ما يجعلها على "تعارض كامن مع النمط"[3].

الفكر القومي العربي إذاً، شأنه شأن أيّ فكر، هو حصيلة صيرورة الأفكار المرتكزة على المبادئ الأولية للقومية العربية، في جدلها مع "مشكلات" الواقع العربي، لا الواقع العربي نفسه. ولكنّه في الوقت الذي يسعى إلى توصيف هذه "المشكلات"، فإنه يسعى في الآن نفسه إلى حلّها. وهذا ما يلقيه إلى مصافي الأيديولوجيا. إنَّ تهمة الأدلجة التي توجّه دائماً إلى الفكر القومي تعود إلى سعيه تقديم الحلول أثناء الوصف. ولذلك فهو ذو طبيعة جوانية، لأنه يطوّر نفسه بناء على الواقع، وإن كانت عينه الأخرى تتجه إلى الظاهرة القومية الأم، باعتبارها ظاهرة نشأت ونجحت خارج الفضاء العربي، لذا فإنه، في الغالب الأعم، يقرُّ بالدور الهادئ والتاريخي الذي لعبه الغرب الأوروبي في إعادة ترتيب أصول الفكر الحديث والمعاصر ويعترف "أيضاً بدوره في إعادة تركيب نظام العالم في سياق التطور الذي حققه نمط الإنتاج الرأسمالي، في القرن التاسع عشر وما تلاه من القرن العشرين"[4].

وهذا الإقرار لا يقلل من ثقته بنفسه، لأن التقدم الأوروبي، الحاصل فعلاً، لا "يتعلق بحدث استثنائي خارق بل إنه يحدد ملامح فعل يتسم بالصفات العامة للفعل التاريخي كما ينشأ ويتطور في التاريخ ومن المعلوم في هذا السياق أن أفعال التاريخ تستوعب لروحها المركبة كثيرا من علامات السلب والإيجاب وهي تعد محصلة لديناميات تاريخية واجتماعية متصلة بها وأخرى تتجاوزها"[5].

وكما هو حال الصيرورة في التاريخ، فإنها لا تعني التقدم، بل يتخللها التقدم والتأخر[6]، وهذا ما تحاول هذه الدراسة المركبة فحصه من خلال متابعة أربعة نماذج لمفكرين قوميين سابقين ومعاصرين.

1.1 الإشكالية

تحاول هذه الدراسة البحث عن نقد داخلي في فكرة القومية العربية ضمن صيرورة ثقافية، خاصة مع تصاعد دعوات كثيرة في العقدين الآخرين تطالب دعاتها بالمراجعة الذاتية. ولأن هذه الفكرة امتصت طاقة فكرية وشعبية كبيرة على مدار القرن الفائت، بحيث أصبح من غير الممكن تجاوزها وكأنها لم تكن.

وتنفتح فصول هذا البحث حول إشكاليتين رئيسيتين: الأولى تتساءل فيما إذا كان الفكر القومي العربي قد أجرى، ضمن صيرورته الثقافية، نقداً داخلياً استطاع من خلاله مواكبة مشكلات الواقع العربي على مدار القرن الفائت. والثانية تفحص إمكانياته؛ عبر إنتاجه المعاصر، بتشييد مشروع سياسي اجتماعي يعيد التفكير بقضيته المتمثلة ببناء أمة حديثة.

ولكي يتاح للنص مناقشة هواجسه، ترجمت الإشكالية الأولى نفسها إلى ثلاثة أسئلة: كيف تعامل داعي القومية العربية مع فكرته، في بداياته المبكرة، عندما أحس بثقل وجود الآخر/المستعمر المختلف عنه دينياً وقومياً؟ وكيف رتب، في قوميته، العلاقة مع اللغة والدين؟ وهل راجع المثقف القومي العربي العناصر الكلاسيكية لفكرة القومية العربية الأولى، وما المسوغات التي دعته لمراجعة هذا التصور؟ كيف رتب القومي العربي علاقة القومية العربية مع العقلانية، حين أبصر انحطاطها، ثم حين رأى أن الآخر/المستعمر قد تجاوز دعوته القومية واتجه شيئاً فشيئاً إلى مشاريع كونية عابرة للحدود؟

وتفصح الإشكالية الثانية عن سؤالين: هل استطاعت الفكرة القومية العربية المعاصرة تجاوز الفجوة المعرفية في طروحاتها السابقة التي عبّر عنها فشلها في تفجير قلقها إلى وجود خاص تتجادل معه؟ وإذا ما تم ردم تلك الفجوة، كيف جددت علاقتها مع واقع مختلف عن واقعها الأول حيث أصبحت الدولة القطرية حاصلا لا مناص من التعامل معه؟

حول هذه الأسئلة التي سوف تولد أسئلة أخرى، تدور إشكالية هذه الدراسة، ليسعى النص إلى تقصيها عبر مناقشته لنتاجات أربعة نماذج من المثقفين القوميين، تتوزع على فترات زمنية مختلفة، وهم محمد عزة دروزة من الجيل الأول، ونديم البيطار، وقسطنطين زريق، من الجيل الثاني، وعزمي بشارة من الثالث والأخير.

1.2 الفرضية

نظراً لطبيعة الإشكالية المركبة في هذا البحث، وطبيعة الدراسة التي تنقسم موضوعها إلى فصول تبدو مختلفة في نظرياتها واتجاهاتها التحليلية، لكنها تندرج ضمن خط واحد ينظمها، فإن كل فصل من الفصول التالية يحمل فرضيته الخاصة به، والتي تندرج في نهاية الدراسة إلى فرضية عامة حول الخطاب القومي العربي.

يفترض الفصل الثاني، أن ثِقلَ حضور الآخر/ المستعمر، في مخيلة محمد عزة دروزة، قد فرضت عليه تصوراً محدداً لنموذجه القومي، قدّمه له الآخر الصهيوني جاهزاً، وهو الأمر الذي أدى إلى أن ينزرع تصوره لصورة الآخر في مجمل العلاقات التي نسجها لنموذجه الخاص.

وفي الفصل الثالث، الذي يناقش الحالة الفكرية لنديم البيطار، فإن الافتراض الرئيسي، يقول بأن الفشل في تحويل الفكرة القومية العربية إلى وجود، قد دفعت البيطار إلى أن يلجأ إلى العلمية الصارمة، وأن ينزاح معرفياً إلى صفِّ السلطة، وهو أمرٌ أدى إلى تجاوز الفكرة القومية القائمة على الشعور المشترك الذي لا يخلو من رومانسية تنفر من العلموية.

والفشل الذي دفع البيطار إلى هذا المنحى، دفع هو الآخر قسطنطين زريق، في سبيل اللحاق بالحداثة الغربية، إلى التخلي عن موضوعة الهوية، وتقزيم الفكرة القومية ليحصرها في الحيز الخاص متمثلاً بالبيت. ليفهم دور المثقف القومي على أنه مربٍ وليس سياسياً.

ويفترض الفصل الخامس أن عزمي بشارة، قد تجاوز الخلل الذي وقع به سابقوه، واستطاع أن يخلص فكرة القومية العربية من صنميتها، عبر الانتقال من القول بالمقوّمات، إلى إعادة الاعتبار إلى الشعور، وفعل التخيل بوصفه مشروعاً سياسياً، وقد تطلّب ذلك منه الانفلات مما انحبس فيه دعاة القومية العرب السابقين، الذين إما داروا في جدلية الجوهر، وإما استسلموا إلى جدلية الوجود. ليحقق هو جدلية الجدليتين التي خلصت إلى أن يُنظر إلى القومية العربية كصيرورة لا غاية أو وسيلة، وهو الأمر الذي أتاح لها أن تنسجم مع الديمقراطية، لا أن تتنافر معها.

1.3 منهجية الدراسة

هذه الدراسة مركبة؛ بمعنى أنها تتناول عدداً من الفرضيات التي تموضع أربعة نماذج لمفكرين قوميين ينتمون إلى أُطرٍ مكانية وزمانية مختلفة، وهو أمرٌ يستوجب استدعاء منهجية ملائمة، ذات طبيعةٍ طيعة، تستطيع أن تعالج النصوص متعددة المشارب، وأن تلتقط الخط الواصل بينها.

ولأن فصول هذا البحث تعالج خطابات مثقفين قومين على امتداد القرن العشرين، كان لا بد من استخدام منهجية تحليل الخطاب النقدي (Critical Discourse Analysis)، في آخر تطويراتها، فهي مطاطة بحيث يمكن أن تستوعب مناهج مختلفة؛ تاريخية واجتماعية وأدبية وبنيوية، مع إدراكها للتشابك المعرفي والنظري بين هذه الحقول مجتمعة.

وتعتبر هذه المنهجية تطويراً لمنهجية تحليل المضمون النقدية، والتي سعت منذ رواج استخدامها إلى فحص مكونات الخطابات، وفهم مكنوناتها، وما تحمله من رسائل وإشارات، ولاحقاً اعتبر اشتغال هذه المنهجية في موضوعاتها حقلاً

مستقلاً بحد ذاته. إلا أن النقاشات التي حدثت بعد ترسخ هذه الأخيرة، أسفرت عن ضرورة أن تستفيد المنهجية من منجزات العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأن ترتقي لتصبح قادرة على معالجة موضوعات متعددة التخصصات (Interdisciplinarity)، وعدم الاقتصار على اتجاه معرفي واحد.[7]

فالاعتماد على حقل معرفي واحد في تحليل النصوص كظواهر اجتماعية، يوقع الباحث في فخ التحيز الأيديولوجي دون أن يدري، لأنه من المعروف أن أية منهجية هي وليدة بيئتها التاريخية، وهي بالتالي مستخلصة من الظواهر الاجتماعية التاريخية التي حللتها. ولهذا فإن اعتماد منهجية مركبة وجامعة لعدة منهجيات بعد أن يتم تبيئتها، يساعد في استخلاص عدة منهجية أجدى من حيث التعامل مع الظواهر الاجتماعية التي هي بالأصل مركبة.[8]

وقد اعتاد الباحث المستعمل لتقنية تحليل المضمون التقليدية في بادئ الأمر، أن يفهم بالتفصيل كيف تشكلت الظواهر اللغوية، لكنه كان يتوقف عند هذا الحد، ولم يكن قادراً على أن يفهم سبب منشأها، ومن هنا صارت الحاجة في منهجية تحليل الخطاب النقدية الحديثة الاستفادة من عمل المؤرخ والاقتصادي وعالم الاجتماع والإثنوغرافي[9]، وهو ما دعى إليه باحثون وطبقوه في أبحاثهم.

وتعود جذور الـ CDA، إلى ما حصل من تطور معرفي بخصوص دراسة اللغة في منتصف القرن الفائت، حيث استفاد مشيدوها مثل فان دجك، ووداك، فيرخلو، وميثن، مما أنجزه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في دراسة أنظمة الخطاب، وهو الأمر الذي دعاهم إلى مدّ طروحاته لتشمل تحليل مخرجات وسائل الإعلام وأحاديث الناس اليومية وكتابات المؤلفين.[10]

وقد ولّدت البحوث التي قام بها عالم اللغويات نعوم تشومسكي، حول وجود صور لغوية نمطية (modules) في العقل الجمعي تؤسس لتصورات إدراكية تؤثر على شكل الخطابات وترتيبها، ضرورة نقل نتائج هذا البحوث لفحص العلاقة بين بنية الخطاب والخلفية السوسيوثقافية والإثنوغرافية التي تدّعمه.[11]

من هذا المنطلق حملت هذه المنهجية في طياتها، كما يقول فان دجك، جذور النظرية النقدية لدى مدرسة فرانكفورت في جيلها الأول، في قراءة علاقة المفاهيم بعلاقات القوة والسلطة في السياقات الاجتماعية والسياسية[12]، فنزعت إلى ربط الأفكار والمقولات بالسياقات العامة في البيئة الاجتماعية والسياسية، وجسر الهوة ما بين مكونات النص الصغرى (الذاتية) (micro-contextuelin struction)، وتعليمات السياق الكبرى (macro-contextual instruct)[13]، وهو أمر يساعد إلى عبورها أكثر من تخصص، ووقوفها على الحد الفاصل بين مشكلات الواقع من جهة، والنص والمؤلف من جهة أخرى.

لقد راجع أحد الباحثين كيفية استفادة قطاع جديد من دمج عدة منهجيات، واستخدام نظريات تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، وصنفها في ثلاثة اتجاهات: اتجاهٌ يميل إلى مركزة حقل معرفي معين، ثم الاستفادة من حقول معرفية أخرى وإدماج نظرياتها في مجاله، بحيث يبقى المنظور الرئيسي لتحليله هو حقل تخصصه العلمي (=The centralist model).[14]

واتجاه آخر يضع كل الحقول المعرفية والنظريات المستخدمة في مجال بحثه، على قدم المساواة، فينتقل من مفصلٍ إلى مفصل بحسب السياقات التي تنتمي إليها النصوص (=The pluralist model)[15]، أما الاتجاه الثالث فيستخدم نفس المقاربة التي يذهب إليها الاتجاه الثاني، ولكن مع إجراء تعديلات على النظريات المستدعاة، ليتم تبيئتها وتقويمها بما يخدم الموضوع المدروس (=The integrationlist model)[16].

وإذا كان لا بدّ من الانحراف لهذا التصنيف الأخير، فإن استخدام المنهجية المتبعة في هذه الدراسة يأخذ بالاعتبار إعادة ربط بين النظريات المستخدمة من حقول مختلفة بما يتناسب مع السياق الثقافي والمعرفي التي تنتمي إليها نصوص المثقفين القوميين المختارة.

وفي إطار تحليلها لمضامين النصوص/ الأفعال/ الممارسات/ العلاقات الاجتماعية/ الحراك الاجتماعي، تحاول الـCDA رصد الدوافع غير المباشرة التي لا يكون الأفراد بالضرورة واعين لها، وذلك من خلال التركيز على الخلفية الاثنوغرافية والثقافية التي قد تدفع الذوات الاجتماعية إلى تشكيل خطاباتها. ويستطيع الباحث من خلالها بناء علاقات ينشئها هو، من خلال الموضوعات المحللة.

قد تكون هذه العلاقات مكملة لبعضها بعضاً، أو متحدة فيما بينها أو متعارضة. فيركز المحلل أثناء تشكيل مقاربته على أهم التوترات والمفاصل والإشكاليات التي يختارها هو في الخطاب أو النص، ويستقدم ما يرى أنه مناسب من منهجيات لتقديم تحليل عابر للحقول العلمية المختلفة.[17]

وهذه الإستراتيجية التحليلية، حسب فيركلو، بحاجة إلى ثلاث خطوات: الأولى هي وصف النص المكتوب، والثانية تأويله وإعادة ترتيبه وفق أجندة الباحث. والثالثة هي إعادة إنتاج النص للكشف عما هو مسكوت عنه، وإدراجه ضمن صيرورة ثقافية واجتماعية غائصة به[18]. وهذا يعني أن الباحث يجري عملية مسح واسعة، ينتقي عبرها استشهادات معينة تعبر برأيه عن الخط الناظم، ثم بعد ذلك كله يعرض تفسيره للموضوع.

وستتبين الاستفادة من الـCDA جلياً في فصول الدراسة، وذلك من خلال إعادة قراءة نصوص كلاسيكية ومعاصرة، تنتمي إلى حقب زمانية ومكانية مختلفة، دون الالتزام بمقاربةٍ مسبقة، بل بأجندةٍ يحددها الباحث نفسه، بحسب موضوع بحثه، وليس بحسب ترتيب النصوص.

وسوف يلاحظ القارئ كيف تمَّ تكثيف الاستشهادات من كتابات المفكرين القوميين، فالنصوص تعبّر عن ممارسات اجتماعية. والنصوص المختلفة تستدعي مناهج مختلفة، لتعمد إلى الكشف عن منشئها، والوظيفة الاجتماعية والأيديولوجية لها بوصفها خطابات. لتسكن الكتابة النقدية في البرزخ الذي يفصل بين النص والمجتمع.

وفق هذا المنهج، ليس هنالك عجب من أن الدراسة استخدمت، على سبيل المثال، مصطلح الترسيمة الذهنية لدى عمانويل كانط وتطويراتها عند جيليبر دوران، وهي التي تنتمي إلى الحقل الإنثروبولوجي، وذلك لتحليل تلقف دروزة صورة النموذج الأول للصهيونية، واستخدمت أيضاً نظرية "الرغبة المحاكية" لدى رينيه جيرار، والتي تنتمي إلى علم اجتماع الأدب، لفهم كيفية اشتغال هذه الصورة في كتابة التاريخ العربي والدعوة المحمدية.

وفي الفصل الثالث، الذي يناقش الفكرة القومية في أعمال نديم البيطار، لن يتم التورع من تحديد حدود مجتمع الدراسة، من الأيدولوجية الانقلابية (1964)، وحتى كتابه؛ المثقفون والثورة (1987)، معتبراً أنها مادةٌ تاريخيةٌ صارت تشبه وثائق تعبّر عن مرحلة ما؛ بمعنى أنّها مؤلفات مرحلية أكثر من كونها مؤلفات تخص مفكراً ما، وهو تطبيقٌ إجرائي لمقولة موت المؤلف لدى رولان بارت.

وفي الفصل الرابع، تستعمل الدراسة طروحات مدرسة فرانكفورت النقدية، للوقوف على مسافة من دعوات قسطنطين زريق، حول اقتباس الآلة، وتفسير التطور والتقدم بالتاريخ. هذا فضلاً عن استخدام المنهج التأويلي التفسيري في الفصول مجتمعة لربط الأفكار بسياقاتها الاجتماعية، وشذرات من البنيوية لضبط التسلسل المنطقي في أفكار كل مفكرٍ على حدة. كل ما سبق من مناهج وأدوات تحليلية، وغيرها، لم يكن بالإمكان الاستفادة منها لولا الحصانة التي تعطيها الـ(CDA) لمستخدمها.

1.4 أهمية الدراسة

لغة التعميم، هي ما يميز الغالب الأعم من الأطروحات التي تناقش المسيرة الفكرية للقومية العربية، وهذه إشكالية كثيرٌ من الأدبيات التي تندرج تحت تحليل الخطاب القومي. تقطع هذه الدراسة مع التحليلات التي تتناول الفكر القومي بوصفه شكلاً جامداً لا نصيب له من التطور الداخلي من جانب، والتي تتناوله كمجموعة من البرامج والأفكار الطائرة والمفصولة عن مشكلات الواقع العربي. وتحاول هي، بدلاً من ذلك، أن تتقصى بعض الانتقالات، صعوداً وهبوطاً، من خلال تحليلها لإنتاجات أربعة من أبرز دعاة القومية العربية في القرن العشرين.

تقدّم هذه الدراسة مساهمة جديدة في نقد الخطاب الثقافي القومي من خلال تناولها أربعة من أبرز دعاة القومية العربية في القرن العشرين، مفترضة أن صيرورةً حكمت الفكر القومي العربي، بحيث لم يعد ممكناً القبول بتلك الأطروحات التي اعتبرت

هذا الفكر، بشكلٍ ضمني، جامداً، فقد طوّر هذا الفكر استراتيجياته بناء على تشخيصه لمشكلات الواقع، واستفاد من، وبدّل نظريات متعددة، ليجدد تشخيصه.

وتكمن أهمية الدراسة في أنها تحدد مجموعة من المحددات التي اعترتها انتقالات في الفكر القومي العربي، ضمن صيرورته الثقافية، التي حاور عبرها هذا الفكر نفسه، واكتمل نضوجه أخيراً عبر المزاوجة بين مركبين من مركبات الحداثة: الديمقراطية والقومية، التي كان يراها من قبل متناقضة، وتمثل الدراسة على ذلك النضوج بالإنتاج الفكري للدكتور عزمي بشارة.

أي إنَّ الدراسة موضعت، بشكل أو بآخر، أعمال بشارة، ضمن ما اقترحت تسميته بصيرورة الفكر القومي العربي، وهذا ما لم تفعله دراسة من قبل. ولم تكن هذه الموضعة أن تكون، لولا تناول عدد من النماذج القومية السابقة المرتبطة بسياقها الثقافي والاجتماعي، وتبيان المحددات والأسس التي حركتها.

وتقدم الدراسة أيضاً مقترحاً لفهم مسار الفكرة القومية العربية، لتقدم مساهمات جديدة في تناول عدداً من أهم المثقفين القوميين هم: محمد عزة دروزة من الجيل الأول، ونديم البيطار وقسطنطين زريق من الجيل الثاني، لتدرجهم ضمن صيرورة للفكر القومي العربي بدأت بالمقومات وانتهت بالتخيل.

ويعيد القسم الأخير من الدراسة، الذي يتناول إسهامات عزمي بشارة، ممكنات الفكر القومي العربي في استيعاب المستجد من مشكلات الواقع العربي، لتساهم في الحد من المقولات التي تعتبر فكرة القومية العربية قد صودرت من قبل التاريخ.

1.5 موقع الباحث

ذاتية الباحث هي إحدى الصعوبات التي تخللت الدراسة، فهو لا يتورع عن القول أنه منحازٌ إلى الفكرة القومية التي يرى أنَّ لها من الممكنات ما تمكنها استكمال ما جُمِّد بناؤه: الأمة العربية. ثم هو كذلك لا زال يفكّر بمفاهيم أدرجتها بعض الأدبيات الجديدة في "الكلاسيكيات".

يعمل الباحث في مجال البحوث التي تتعلق بالشباب، في إحدى مؤسسات "المجتمع المدني"، وهو ابن لعائلة سليلة من الطبقة الوسطى، ساهمت بتأسيس الحزب الشيوعي الأردني، وقد ساعده انخراطه في الحركة الطلابية في جامعة بيرزيت، وانتخابه عضواً في مجلس الطلبة، على الإلمام ببعض تنوعات الاتجاهات الفكرية والسياسية، وبالأخص الإسلامية.

وقد سبق وعمل الباحث لمدة سنة واحدة في مجال التاريخ والتاريخ الشفوي، كمساعد للمؤرخ الفلسطيني صالح عبد الجواد، ثم فاز بمنحة كمساعد أكاديمي في وحدة المساندة الأكاديمية بجامعة بيرزيت، خولته أن يكون قريباً من الجو الجامعي، وأن ينخرط بنشاطات ودورات ثقافية منهجية وغير منهجية.

صدر للباحث، وشارك في دراستين: الأولى تحت عنوان:"صمود الطبقة الوسطى القديمة في مدينة الخليل وأثره على نزعة المحافظة"، والثانية بعنوان:"السياحة العشوائية عبر الإنترنت: دراسة في تفاعل الشباب الفلسطيني مع الحيز العام الافتراضي"، وسوف تصدر له دراسة قريبة تحت عنوان:"التمويل المشروط والشباب الفلسطيني: دراسة في إنتاج التكنوقراط"؛ وهذه الأخيرة تفحص، على المستوى المجهري، السياسات الاجتماعية لوكالة التنمية الأمريكية الدولية (USAID) تجاه الشباب الفلسطيني.

1.6 حدّ المصطلحات

تورد هذه الدراسة مجموعة من المصطلحات والمفاهيم، منها من قامت هي بنحتها، ومنها ما مفهمتها أدبيات ودراسات ذات صلة، ولذلك كان من الضروري أن يوضع ما يشبه التعريف لبعضها الذي قد يكون إشكالياً، ومن دون فهمه ووضعه في سياقه المعرفي.

الصيرورة الثقافية: هي القول بديالكتيك الفكر وعضويته، الذي يبدّل أثناء جداله المستمر مع مشكلات الواقع، طروحات ومعارف ونظريات ومناهج، ليبقى على قادراً على معالجة الواقع الذي يسعى لتجاوزه. والصيرورة الثقافية، بتعبير إدوارد سعيد، بنت عصرها وبواسطتها "تستولد الحياة أنماطاً لها على الدوام". أنماط ما أن تبرز إلى الوجود حتى "تطالب بشرعية تسمو على اللحظة، وشرعية عتيقة من نبض الحياة". ويكفل جدلها المستمر مع مشكلات واقعها، يكفل لها أن تزيح عن كاهلها تهمة التبعية والمركزة الغربية، فطبيعتها كصيرورة هو ما يجعلها على "تعارض كامن مع النمط". (انظر 1.0)

الحداثة الجوّانية وسياسات الإجماع: هو نموذج مقترح لقراءة معنى جوانية الحداثة عند عزمي بشارة، يعبّر عن حالة حوار بين الجماعات والبنى الحديثة والقديمة، في "معمعان الحياة السياسية والحيز العام النشط والتجربة والخطأ في المواقف" لإحداث تغيرات بنيوية على الفاعلين فيها، بهدف تجاوزها نحو بناء الأمة. ومن مميزات هذا النموذج قدرته على استيعاب الديمقراطية كصيرورة تساعد تجاوز الحداثة المشوهة التي أفرزتها الرأسمالية المتأخرة منذ منتصف القرن العشرين.

ويقترب هذا النموذج من الطرح الهابرماسي لفكرة الحيز العام، لكنه يفترق عنه، في تحديد نشوء الإجماع، فعند هابرماس ينبعث الإجماع من داخل المحادثات التي تتم بين الأشخاص المتحاورين أنفسهم، فيتحصل من "خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي داخل مجتمع تتنازعه قوى الصراع وقوى الإجماع"، أما عند بشارة، فإن سقفاً للإجماع لا بد من وجوده، تقوم بصيانته الحركة القومية الديمقراطية. وهو يمثل مرجعية أخلاقية من أجل حلّ أزمة المرجعيات الهدامة، التي هي صفة أساسية من صفات الحداثة المشوهة، وهو ما اصطلحت الدراسة على تسميته بـ"سياسات الإجماع". (انظر 5.5.2)

جدلية الجوهر وجدلية الوجود: يميز هيغل بين "جدلية الجوهر" في مقابل "جدلية الوجود"، أي التمييز بين عملية "إعادة إنتاج الظاهرة الاجتماعية كظاهرة نشأت وباتت مستقلة ذات حدود، أي كظاهرة تعرف ذاتها عبر إعادة إنتاج ذاتها، وبين عملية إنتاجها التاريخية كتوليد لظاهرة اجتماعية ما زالت معتمدة في وجودها على عوامل نشوئها التاريخية السابقة لها وعوامل أخرى محيطة بها". وقد يقابل ذلك في الأدبيات المعاصرة التمييز بين المنهج الدايكروني والسايكروني، فالأول يفحص المفاهيم والظواهر في ضوء تشكلها التاريخي وفق خط التاريخ، والثاني يفحص إعادة إنتاج المفهوم وفق الظروف الاجتماعية والقوى السلطوية في البنية الواحدة. (انظر 5.4.1)

الأيديولوجية: يحضر مفهوم الأيديولوجية في هذه الدراسة مستفيداً من أطروحات لوي ألثوسير، فالمفهوم حسبه، ينفي أن تكون الأيديولوجية ممثلةً لمنظومة العلاقات الواقعية التي تتحكم في وجود الأفراد، بل "العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون في ظلالها". وباختصار فالايدولوجيا عنده هي بمثابة "صورة عن الصورة". (انظر 2.2.2)

هوامش الفصل الأول

---

[1] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل، ط1، 1997، ص267.

[2] المصدر السابق، ص299.

[3] إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2000، ص18.

[4] كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، 214.

[5] المصدر السابق.

[6] عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقيا، العلم والأيديولوجيا، دار الطلبعة، بيروت، ط2، 1993، ص36.

[7] Theo Van Leeuwen, "Three models of interdisciplinarity" (pp.3-18), in Ruth Wodak and Paul Chilton (Editors), A New Agenda in (Critical) Discourse Analaysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity, John Benjamins B.V, Amesterdam/Philadelphia, p.3.

[8] Ibid, pp.10-11.

[9] Ibid, p.12.

[10] Paul Chilton, "Missing Links in Mainstream CDA: Modules, Blends and the Critical Instinct" (pp.19-52), in Ruth Wodak and Paul Chilton (Editors), ibid, p.21-24.

[11] Ibid, pp.25-26.

[12] Teun A. van Dijk, "Contextual knowledge management in discourse production: A CDA perspective" (pp.71–100). in Ruth Wodak and Paul Chilton (Editors), ibid, p.88.

[13] Allan Luke, "Beyond science and ideology critique: Developments in critical discourse analysis" (96-110), Annual Review of Applied Linguistics, *22,* p.100.

[14] Theo Van Leeuwen, ibid, p.3-6.

[15] Ibid, p.6-7.

[16] Ibid, p.7-10.

[17] Norman Fairclough, Language and Power, Longman, London, 10th edition, 1996, p.78-79.

[18] Ibid, p.26.

الفصل الثاني

صورةُ الصورة

الصهيونية المعكوسة: تمثلات القومية العربية لدى محمد عزة دروزة

"وقد لفت نظري أسماء أولاده في مناسبة نعيه منها: (فلاديمير) و(وزورك) و(إيكور، ونقولا، وجورج) مع أن عروبة الأرثوذكسي أشد من غيرهم، ومنهم من هو صافي العروبة. والظاهر أن روح الغرب غلبت حتى على هذا البيت"

تعليق على وفاة يعقوب فرّاج؛ عضو اللجنة العربية العليا

مذكرات دروزة، مج5

2.0 تمهيد

يحاول هذا الفصل فهم تشكل الأيدولوجيا القومية في فلسطين في فترة مبكرة نسبياً من تاريخ نضال الفلسطينيين ضد الصهيونية، ويأخذ في هذا الإطار نموذج محمد عزة دروزة، الذي كان في حياته المحسوبة بمقياس السنوات بستة وتسعين عاماً، كان فيها سياسياً مخضرماً، ومقاتلاً عسكرياً ينظم الصفوف ويرتب الخلايا، ومفكراً مسترجعاً التاريخ ليرفض الحاضر.

ونهتم هنا بالجانب الثالث، وأهمية ذلك كما نعتقد، ضرورة فهم صيرورة الفكر القومي العربي في بداياته الأولى، وقراءته من ناحيةٍ أولى، ضمن خصوصية فلسطينية، غابت عنها في عصر القوميات سلطة مركزية تكتب الحكاية العربية الفلسطينية، وتؤسس لنسق تربوي تكون دعامته: دولة، وضمن الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي من ناحيةٍ أخرى.

يندرج هذا الجهد في مسألة التسجيل التاريخي لكيفية تعامل المثقف القومي العربي، في فترةٍ مبكرةٍ نسبياً، من الاصطدام العربي– الاستعماري، ولا يحاول أن يحمّله أكثر مما يحتمل بأن يتعامل معه على أنه شخصية خارج التاريخ، بل يراه في صيرورةٍ قومية حاولت النبش في الثقافة من أجل كتابة سردية، وهذا الجهد هو مساهمةٌ في تحديد معالم هذه السردية.

وتتوصل هذه القراءة إلى أن المثقف القومي الفلسطيني، ونموذجنا دروزة، أثناء تشكل المنظومة الصهيونية قد تلقف التمثل/الترسيمة الذهنية الأولى التي قدمتها له الصهيونية عن نفسها، وشكّل أيدولوجيته القومية بناء عليها. ويختلف هذا الطرح عن مقولة فيصل دراج في "ذاكرة المغلوبين" إن دروزة قد "وقف أيدولوجيا على الأرضية الأيدولوجية التي ينقضها، فردّ على المحاكمة الدينية بمنظور ديني أيضا"[1]، فلم يتمثل دروزة حقيقة الأيديولوجيا الصهيونية، بل تمثل صورتها التي قدّمتها له عن نفسها ولم تقدمها لغير العربي، ليشيّد نموذجا للقومية قائماً على الجنس العربي/ الجوهرانية العربية وهو ما سيتضح في القسم الأول.

أما النتيجة الأخرى، والتي سيتولى القسم الثاني توضيحها، فهي أن تمثل عزة دروزة للنموذج القومي عبر مرآة الصهيونية سوف يعكسه في قراءته للتاريخ، وحتى في السيرة النبوية؛ فيغدو رسول الإسلام، نبياً صهيونياً بالمعكوس، وتظهر زعامات قريش بوجوه القيادات الفلسطينية التقليدية. ونستنتج من ذلك أن "المؤرخ الحصيف" قد حاول في فترة مبكرة إدراج إشكالية "الأصالة والمعاصرة" ضمن مشروع يبدو أوسع مما قرئ سابقاً من مؤرخي الفكر السياسي.

2.1 مدخلان لمعالجة الفكر السياسي العربي

يبدو من الضروري قبل معالجة موضوع القومية العربية في مرحلتها المبكرة الانطلاق من مدخلين: أولهما يتعلق بطبيعة المعرفة الإدراكية، وثانيهما يتعلق بإعادة النظر في تحقيب الفكر السياسي العربي.

المدخل الأول يسجله الباحث الفرنسي جان فارو، الذي يتساءل إذا ما كان "الوعي ضرورياً للفكر"؟ فيجيب ب"كلا، ليس الوعي ضرورياً للفكر". فالفكر "سيرورة آلية، لا يتدخل فيه الوعي إلا في بداية السيرورة، ليعطينا التعليمات والمعطيات، أو في نهايتها ليجمع النتيجة"[2].

فتمثلاتنا عن المكان والزمان لا يطابقها بالضرورة شيء في العالم الواقعي، ولا تدل على علاقات واقعية موجودة موضوعياً ولا على خصائص الأشياء، بل تدلُّ على علاقات مثالية موجودة في العقل فقط، وبهذا تصبح تصوراتنا/ تمثلاتنا بمثابة النظارات التي نتطلع من خلالها إلى الأشياء[3].

وفي هذه الحالة يصبح العقل "ملكة تنسيق وسائل غير مباشرة، غاياتها هي غايات الطبيعة، كونه ليس مجرد قدرة على تشريع قوانينه، بل هو نفسه هيئة تشريع للطبيعة بمعنى انه لا وجود للطبيعة من دون العقل"، فـ"يتخذ العقل من نفسه غاية، لأن هناك دوماً اهتمامات للعقل لا يكون فيها سوى العقل حكماً، وغايات العقل ومصالحه لا تخضع للتجريبية ولا للعقلانية اللاهوتية"[4].

والمدخل الثاني يخص الفكر السياسي العربي، يورده السعيد بنسعيد؛ وهو ضرورة التمييز بين الفكر السياسي العربي في القرن التاسع عشر، عنه في القرن العشرين، وذلك لدخول حدث بالغ الأهمية: الاستعمار. الأمر الذي يعني طرح مضامين جديدة ومختلفة بشكل شامل، تتعلق بالنظرة إلى أوروبا، وإلى "الآخر" الغربي كما تمثله العرب[5].

ولعله من المهم الإشارة إلى أن طبيعة المضامين التي تناولتها كتابات رواد الفكر السياسي حتى نهاية الحكم العثماني العجوز، مختلفة إلى حدٍ كبير عن كتابات نظرائهم في مرحلة الاستعمار، ولا يقتصر الأمر على شكل اللغة كما أشار عدد من المؤرخين، بل يصل أيضا إلى أنّ سياسيين ومفكرين في المرحلة التالية، التفتوا إلى إنتاجات سابقيهم ونقدوها ثم تجاوزوها، ولعل المقارنة بين كل من جورج أنطونيوس، وشكيب أرسلان تفي بتوضيح الفارق.

ففي حين طبع كتاب أنطونيوس بعنوان "يقظة العرب"[6] عداوة صريحة تجاه العثمانيين، أصبحوا فيها الآخر الوحيد تجاه العرب، فقد توضح "آخر" العرب لدى شكيب أرسلان، بالاستعمار الأوروبي الذي ضيّق على الناس في فترة الحرب الكونية الأولى، وبثَّ الدعاية ضد الأتراك، يقول أرسلان:"بالاختصار إن المسؤولية الحقيقية تقع في مجاعة سورية على أؤلئك الذين أبوا إدخال الإعانات إلى سورية وهم معروفون... وكان جل مقصدهم بذلك أن يبغضوا الدولة العثمانية إلى الأهالي ويجعلوهم منتظرين زوالها ومجيئهم هم، وأن يقتلوا الناس جوعاً ليقولوا إن الأتراك هم الذين قتلوهم. وأغرب من عملهم هذا أن أناساً يعتذرون عنهم بأعذار واهية، ويزعمون أنهم لم يكونوا يقدرون على إغاثة جياع سورية"[7].

وسيساعد هذان المدخلان في قراءة قومية أحد المناضلين والمفكرين القوميين الأوائل في فلسطين، وهو محمد عزة دروزة، ووضعه في سياق تاريخي- فكري معلوم.

2.2 صورة صورة الآخر: تمثل دروزة لأيدولوجيا القومية العربية

يحاول هذا القسم استنتاج تمثّل محمد عزة دروزة لقومية صورة الآخر/ المستعمِر، والطريقة التي ابتزته بها ترسيمته الذهنية الأولى لبناء أيديولوجيته القومية العربية.

في هذه المرحلة المبكرة، من الصيرورة الثقافية للقومية العربية، كان ضغط الواقع و"الآخر" أثقل بكثير من أن يُتاحَ للمثقف القومي، أن يتيح لوعيه تخيّل مشروع أمة مكتفياً بذاته ولو في الحدود الدنيا. فالوعي ههنا ليس ضرورياً للفكر، لأن الأخير هو سيرورة لا يتدخل

فيها الوعي إلا ليرسي البداية كما تم الإشارة سابقاً. وإذا كانت البداية في حدّ ذاتها هي ترسيمةٌ أولى مشوهة عن الآخر؛ فإن الفكر بمجمله سيكون مطبوعاً بها، لتنفي هذه الأخيرة الأصل، على حدّ تعبير دولوز، وتقيم نموذجها الخاص بها[8].

2.2.1 الصهيونية عند محمد عزة دروزة في ترسيمتها الذهنية الأولى

حسب ما هو مسجل، فقد بدأ النشاط السياسي لمحمد عزة دروزة عندما انضم عام 1908 إلى نادي جمعية الاتحاد والترقي، وكان حينها في العشرين من العمر، وقد أسهم سنة 1909 بتأسيس فرع لحزب الحرية والائتلاف المعارض لحزب الاتحاد والترقي، واختير أميناً لسر هذا الفرع. وانضم إلى، وأنشأ في السنوات التالية عدة أحزاب وجمعيات، من بينها الجمعية العلمية العربية التي كان هدفها إنشاء مدارس تعلم باللغة العربية، لأن مدارس السلطنة كانت تعلم بالحروف التركية. كما تعاون مع جمعية بيروت الإصلاحية، وأسهم في إنشاء فرع لحزب اللامركزية، لينضمَّ عام 1914 إلى حزب العربية الفتاة[9].

ولا يؤرخ هذا الفصل لحياة دروزة، بل يشير إلى أن النزعة القومية كانت واضحة عنده في ريعان شبابه، سواء كان ذلك بانخراطه في الأحزاب والتشكيلات السياسية الهادفة إلى إصلاح القوانين العثمانية، أم بالوظائف التي اختارها ليكسب رزقه منها، من الاشتغال في البريد والبرق (الكتابة)، إلى التدريس والإدارة في مدارس فلسطينية في نابلس، والتركيز على اللغة العربية.

وتسجل مذكراته أنه كان مدركاً لأهمية وضع القضية الفلسطينية في السياق العالمي، وأهمية قراءة العوامل الدولية بالتأثير على الصراعات في الأطراف، التي كانت المنطقة العربية وفلسطين جزءا منها. وقد كانت كتاباته كمراقب سياسي لما يحدث في المحافل الدولية، ورصده لأخبار الحروب العالمية معياراً لذلك(*).

ومنذ أن بدأ الوعي القومي لديه، التقط دروزة الترسيمة الذهنية الأولى للصهيونية كما تمثلها، واستبطنها لتشييد فكرة القومية العربية في المجال الفلسطيني.

يستعمل كانط مصطلح "الترسيمة الذهنية" في سياق نظريته حول المعرفة، ويعتبره "إجراء عاماً للمخيلة لإسناد صورة للتصوُّر"، ودون هذه الترسيمات تظل المقولات عاجزة عن تجاوز دورها المنطقي. إن دورها، إذن، أساسي بين الصورة والتصور، بين المقولات الذهنية والأشياء التي تعطيها الحواس، لكن استعمال دوران لهذا المصطلح يختلف. أي إن دورها هو الربط والوصل[10]. ففي نقد العقل الخالص حدد عمانويل كانط المخيلة "في موقع وسط بين الإدراك والفهم"، فالمخيلة عنده إطارٌ موحدٌ لمصدري المعرفة: الفهم والإدراك[11].

(*) تحتوي المجلدات الستة من مذكرات دروزة، على سجل كامل لأوضاع الحرب العالمية الثانية من وجهة نظر فلسطينية، انظر: محمد عزة دروزة، مذكرات محمد عزة دروزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993. 6 مجلدات.

والترسيمة عند سارتر، كما يورد محمد نور الدين أفاية، هي "التنظيم التركيبي الكلي للوعي"، فالصورة "تغدو تعبيراً عن علاقة الوعي بالموضوع"، والمخيلة لديه "ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق. فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيل حين تتقدم دائماً باعتبارها تجاوزاً للواقع"[12] إن الترسيم الذهني الأولي هو، حسب تعبير سارتر، "مستحضر للحركات والدوافع اللاشعورية"[13].

ويبني جيليبر دوران على أطروحات سارتر وبلاشار، فيعتبر المعنى المباشر لديه ليس إلا رمزاً محدوداً. ومن ثم فإن إنتاجات العقل هي صياغات مختلفة تتحرك داخل المجال التخيلي العام، و"يخلص إلى أنه ليست هناك قطيعة بين ما هو عقلاني وما هو متخيل، لأن العقلانية ما هي إلا بنية مستقطبة خاصة بحقل الصور"[14].

وحسب دوران فإن الترسيمة ليست هي تماما الصورة، و"لكنها القدرة على تشكيل الصور وبناء النماذج [...] فعندما نمارس التفكير في شيء معين بصورة مجردة، فنحن إنما ننتهج هذا الضرب من التفكير لتمثيل صورة ما طبقا لمفهوم معين، وتسمى تلك الصورة ترسيمة خاصة بهذا المفهوم"[15]، ومن المعلوم أنه لا فكر بلا صورة[16]، والمخيلة؛ حسب باشلار، بدلاً من أن تكون ملكةً لتشكيل الصور، "تغدو ملكة لتعويجها، أي تعويج الصور الصادرة عن الإدراك، وتقوم، بالتالي، بتحريرنا من الصور الأولى بوصفها نسخا ذريعية قادمة من الإدراك"[17]. فالمعرفة لدى باشلار تتم عن طريق "إنتاج موضوع يتميز عن المعطى المباشر، يخاصم الواقع الطبيعي، لينشئ واقعا علميا [علمويا؟]، أي أنه يقاطع الطبيعة لكي يشيد التقنية[18].

ويشرح جيل دولوز منهجية شبح أفلاطون "التراتبية من البراديغم بما هو المثال أو الأصل، إلى صورة وفية هي نسخة الأصل تسمى الأيقونة، وإلى صورة غير وفية تسمى الفنتازم أو الشبح؛ إذ هو نسخة النسخة، فحادت عن الأصل بعد أن حالت دونه النسخة وتباعدت علاقته به"[19]. ويدافع دولوز عن "حق الأشباح، بين الأيقونات والنسخ، إذ هي ليست مجرد نسخ باهتة. بل قوة تنفي الأصل والنسخة، وتنفي النموذج وإعادة الإنتاج"[20].

يعتقد هذا الفصل أن دروزة قد ابتزته الترسيمة الذهنية الأولى للصهيونية، التي شكَّلها لاشعورياً، وعكس بناءً على مرآتها فكرة القومية العربية لديه. ولقد سبق للعروي أن لفت إلى هذه الملاحظة للمرة الأولى، ولكن على المستوى العربي، فتساءل عن حقيقة ندِّية المستشرق للشيخ: "لماذا يصرّ الغرب نفسه على أن يظهر للعرب، وذلك في كل مرة، وجهاً لم يعد يطابق منذ زمن طويل واقع حاله؟"[21].

وحين يفتح شيخنا عينه على ذلك الغرب، والحديث للعروي، فإنه "لا يدرك إلا ذلك الوعي الهامشي الخافت [...] فيظن الشيخ أن كلام المستشرق هو كلام الغرب كله، في حين أنه كلام جماعة مبعدة [أو محددة في حالة الصهيونية]، عن محرك المجتمع الغربي، أي الصناعة العصرية. وإذا صحّ أن الشيخ يجادل بقوة ويقدم الحجج الدامغة، معارضاً ادعاء الغرب بشنيع أعماله، فما ذلك إلا لأنه يناظر

شخصا لا يتحكم فعلا في شؤون مجتمعه. أما المسير الحقيقي، صاحب الرأسمال، فإنه منشغل عن مثل هذه المناظرات، لا يرى فائدة فيها، ولا أدنى فرصة للتفاهم بينه والشيخ"[22].

ويظهر ذلك جليا، في خطاب دروزة، من خلال مجموعة التعريفات التي انساق إليها دروزة لوصف "القضية اليهودية"، فدافعُ قدومهم إلى فلسطين، برأيه، أنهم "مدفوعون بخيالات وأوهام"، سببها "اضطهاد اليهود المديد الذي اشترك فيه جميع أمم الأرض التي حلّ بينها اليهود. والذي كان الباعث الحقيقي له جبلة اليهود وعزلتهم، وعدم اندماجهم في أممهم التي نشأوا فيها، وعدم إخلاصهم لها، ومحاولتهم استغلالها دون أي مقابل تأثراً بوحي أسفارهم ونحلتهم الدينية"[23].

والوصف الصحيح لليهودية، والحديث لدروزة، هي أنها نحلة دينية، يجتمع فيها مختلف الأجناس وليست صفة شعبية أو قومية مطلقاً"[24]. ويأخذ على عاتقه إضافة درجة أخرى من التعقيد في جوهرنة الصهيونية عندما يشخّص اضطهادهم الذي كان مرده "ما كان من مواقف اليهود من المسيح وأمه عليهما السلام ومن خلفائه وأتباعه. والسبب جِبلّة اليهود الخاصة المتمثلة في الشره الشديد لامتصاص دم غيرهم والكيد لهم، واعتبار أنفسهم شعب الله المختار الذي أباح لهم كل ما كان في أيدي الغير وجعلهم عبيداً لهم. وحرصهم الشديد على عدم الاندماج مع غيرهم، وعدم الوفاء والإخلاص والوفاء لغيرهم"[25].

ومع أن دروزة يسجل أن ما يسوقه اليهود هو مجرد دعايات في "زعم أصلهم (السامي)، وكون فلسطين هي الإرث الأبدي الذي وعدهم الله به على لسان أجدادهم القدماء أنبياء الله إبراهيم وإسحق ويعقوب. وأنهم قد حلوا فيها قبل أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وأقاموا فيها أكثر من ثلاثة آلاف سنة..."[26]، ومع أنه وصّف تلك المقولات بأنها دعايات ليس إلا، وهو وصف صحيح، إلا أنه صدّق بأنها هي المحرك الأساسي للصهيونية، وهي المرتكز الأساس لقوميتهم التي أنكرها، لذلك فقد رد عليها بخطاب معكوس لبناء صورته للقومية العربية، فاحتضن يهود فلسطين التاريخيين ضمن ما سماه الجنس العربي، ووجد نفسه أقل تطرفاً حينما نبّه "على أنه لا يعقل أن يكون الجنس العربي شاذاً عن البشر ليكون كله صالحاً. ففيه الصالح والطالح، وفيه العادل والظالم، وفيه المستقيم والمنحرف، ومنه العريقون في الكفر والإجرام مما هو بديهي لا يحتمل مراء. مع القول إن القبيل الإسرائيلي قد جاء شاذاً حيث كان في مختلف سيرته المعروفة منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد"[27]، إن دروزة بهذا الشكل يرافق خطاب الصهيونية الموجه إليه كعربي، ويرد عليه بخطابٍ معكوس.

فأطروحة دروزة لا تختلف عما طرحه فلاديمير جابوتنسكي (1880–1940)، في أن الوحدة العرقية هي الأصل في قيام الأمم، وفي العزة القومية. فكل أمة تمتلك مكوناً عرقياً محدداً، يتجسد في كل فرد من الأفراد الذين يشكلون هذه الأمة، وبهذا المعنى فإن الأمة والعرق يتكاملان. فالجماعة العرقية تمتلك سيكولوجيتها المحددة التي تظهر بشكل أو بآخر في كافة أعضاء هذه الجماعة، بالرغم مما بينهم من الفروق الفردية[28].

2.2.2 الـ"أنا" في مرآة الآخر: أيديولوجيا القومية العربية عند محمد عزة دروزة

شيّد دروزة تصوره للقومية العربية بناء على تمثله لصورة الصهيونية، وهو تمام التعريف الذي يعطيه لوي ألثوسير للأيدولوجيا، وذلك في معرض شرحه لـ"نمط الإنتاج النظري للأيدولوجيا"[29]، التي يعارض فيها جميع النظريات التي تعتبر الأيدولوجيا "وعيا خاطئا ولثاماً يكفي إماطته للكشف عن ظروف العيش الواقعية. ففي رأي هذه النظريات ليست الأيدولوجيا إلا تمثلا وهميا وانعكاسا منفعلاً لا فعالاً"[30]. الأيدولوجيا "لا تمثل منظومة العلاقات الواقعية التي تتحكم في وجود الأفراد، بل العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون في ظلالها"[31]. وباختصار فالأيدولوجيا هي بمثابة "صورة عن الصورة"[32].

ولا تنتمي الأيدولوجيا لمنطقة الوعي. بل هي "لاشعورية في جوهرها، حتى ولو قدمت لنا نفسها في شكل واعٍ"[33]، ويمكن القول إن الإنتاج الأيدولوجي الذي شيده دروزة ينتمي إلى مجال الأيدولوجيا العملية، حسب التعبير الألثوسيري، والمفهوم الأخير يشير إلى "تشكيلات معقدة مركبة تنتج عن تركيب مفاهيم وتمثلات وتصورات في سلوك وأعمال وحركات بحيث يقوم المجموع بوظيفة معايير عملية توجه مواقف الناس وأعمالهم إزاء المشاكل الواقعية التي يطرحها وجودهم الاجتماعي والفردي، أي التي يطرحها تاريخهم"[34].

ويختلف بالطبع هذا النموذج عن الأيدولوجيا النظرية، التي تخص بالعادة الأيدولوجيا السائدة، والتي توحد المجتمع، "عبر تعبيرها عن طبقة [= أو نخب؟] تمتلك وسائل الإنتاج المادي والنظري، وتتحكم في علاقات الإنتاج النظرية والمادية"[35]، فالأيدولوجيا ها هنا "ليست شيئاً يضاف إلى الواقع، بل إنها من شروط العيش الضرورية. والتمثل الأيدولوجي له قيمته الفعلية، فهو تمثل فعال وليس ضربا من الخيال يمكن إهماله"[36]. يقول ألثوسير: "ليست الأيدولوجيا شذوذاً، أو شيئاً زائداً عرضياً في التاريخ، إنها بنية جوهرية أساسية بالنسبة للحياة التاريخية للمجتمعات، وإن وجودها والاعتراف بضرورتها هما وحدهما اللذان يسمحان بالتأثير على الأيدولوجيا وجعلها وسيلة واعية فعالة في التاريخ [...] ففي الأيدولوجيا توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية: تلك العلاقة التي تعبر عن (إرادة) أو أمل وحنين أكثر مما تصف واقعاً معيناً"[37].

ويبدو دروزة في إسهاماته القومية محموما لتأصيل الرابطة القومية على أرضية عضوية تقوم على "الجنس العربي"، وهي كما أسلفنا نفس الصورة التي عكستها الصهيونية في خطابها، ويبدو ذلك مفهوما في ظلّ انفتاح المجال الفلسطيني على رياح الحداثة منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

ولم تكن تجربة دروزة الكتابية غير مسبوقة، بل إن مدينة القدس في أواخر العهد العثماني احتضنت نخبا، وبرزت شخصيات فلسطينية متعلمة، ليس أولها وآخرها خليل السكاكيني، أخذت على عاتقها تطوير النسق التربوي، وكانت في حينها المقاهي والمدارس تمثل حيزا

عاما حقيقيا، ومن الملفت للنظر أن مدينة يافا في ذلك الوقت كانت تحتضن أربعة من دور السينما(*)، وانتشر بشكل لافت مختلف أنواع الكتابة، حتى كتابة السيرة الذاتية منها، ولم يكن ذلك مقتصرا على النخبة، بل انسحب على عامة الناس[38].

وأدى التعليم الأوروبي والاحتكاك بالثقافة الغربية من قِبَلِ المتعلمين من أبناء الطبقة الوسطى العليا خاصة، إلى الانزواء خارج أسوار البلدات القديمة، التي سماها سليم تماري الانزواء الاجتماعي، حيث يجد هؤلاء خارج الأسوار الحرية والهروب من التقاليد والانتقال إلى الحياة الحديثة، فـ"تحولت المدينة الجديدة [...] إلى مكان يمكن أن تعبر فيه الطبقتان العليا والوسطى عن قيمهما"[39]، ولكن غياب دولة مدنية، وحضور سلطة انتداب كولونيالية بدلاً منها، أدى إلى بعثرة نضوج أي نسق تربوي، قد يؤسس لهوية ثقافية جامعة، أو لجماعة متخيلة بتعبير بندكت أندرسون.

ومع أن نماذج قومية فلسطينية عدة برزت قبل دروزة، إلا أنها إما لم تدرج الاستعمار في سياق تنظيراتها، كما هو الحال مع نجيب نصار، أو إنها لم تأخذ على عاتقها كتابة حكاية تأصيلية لفكرة القومية العربية كما فعل دروزة، والحال أن اتصال دروزة بالنموذج القومي كما أصّل له لا يمكن أن يكون إلا عبر انخراطه الوجداني الشامل في النضال ضد الصهيونية، مع الأخذ بالاعتبار اتصاله بتيارات وشخصيات قومية في الوطن العربي أهمها ساطع الحصري.

ومراقبة دروزة للنموذج الصهيوني وهو يتشكل جعله محموماً بأن يشكل نموذجاً عربياً مضاداً، وعلى أي حال فإن سرعة تكثيف البناء هي سمة من سمات العصر الحديث، حيث لا بدَّ للإنسان فيه أن يكون جزءاً من أمة، يقول إرنست غلنر:"يبدو أن فكرة الإنسان دون أمة تفرض ضغطاً كبيراً على الخيال الحديث. ينبغي على الإنسان أن يمتلك قوميةً كما ينبغي عليه أن يكون لديه أنفٌ وأذنان. يبدو كل ذلك واضحاً، لكنه للأسف غير صحيح. أما وقد كان يتوجب على ذلك أن يبدو صحيحاً في غاية الوضوح، فإن ذلك هو بالفعل جانب من، وربما اللب الفعلي للمشكلة القومية. أن نمتلك أمة ليست صفة أساسا للبشرية، لكنه قد أصبح الآن كما لو أنه كذلك"[40].

قرأ دروزة الصهيونية قراءة لاتاريخية، ولم يموضعها ضمن المنظومة الاستعمارية الكولونيالية. ورغم أن القارئ يجد في كتاباته السياسية كلا الفريقين، بريطانيا والصهيونية، في سلة واحدة، إلا أن كتاباته المعرفية تفصل بينهما فصلاً واضحاً.

تلك الازدواجية، وتكريس الفصل بين السياسي والمعرفي سمةٌ واضحة في الفكر السياسي لديه، وهي على أي حال استمرار لتقليد الفصل بينهما منذ بدايات الانتداب البريطاني بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، ولعل هذه الملاحظة تحتاج إلى دراسة مفصلة بخصوصها، خاصة أن معظم الأدبيات التاريخية تشير إلى أن هبّة البراق، في بداية العشرينيات كانت نقطةً مفصلية لإدراك الفلسطيني بعدم جدوى

(*) لا يوجد في مدينة رام الله حتى هذه اللحظة أربعا من دور السينما.

التعويل على حكومة الانتداب لتحقيق الحقوق العربية التي كانت قيد السلب، ولكن خطاب دروزة، يثبت بما لا يدع مجالاً للشك، أن المفصلية كانت من نصيب الفكر السياسي، وأنها لم تطل الجانب المعرفي، الذي بقي محتفظاً بالتفريق الشامل بين المنظومة الاستعمارية الصهيونية والإنجليزية.

لم يقرأ دروزة الحالة الصهيونية كشكلٍ من أشكال القومية العلمانية المتأخرة، التي تمتعت بنظرة رومانسية إلى اللغة، باعتبارها الوعاء الحافظ لروح الشعوب وأصالتها وتفردها ورسالتها التاريخية، خاصة وأن تراث التفرد والأصالة التاريخية له مكانة خاصة في تنظير هذا النوع من القوميات[41].

ورغم أنه أتى بملاحظات سريعة عن الصهيويية، "كربطها بصعود القوميات الحديثة، وبأهداف استعمارية وبغايات سياسية بحتة"[42]، إلا أن تلك الإشارات لم تخترق نموذجه الذهني المتخيل، ولم تغيّر من اعوجاج الصورة لديه، وربما كان مردُّ ذلك وجود نموذج قومي آخر يخصه مطابق للنموذج الأول.

وقد شيّد دروزة قوميته التي تمثلها من خلال الصهيونية عبر نموذج ذهني قائم على الجنس العربي، أو على جوهرانية عربية مضادة للجوهرانية اليهودية، وقد أخذت منه هذه الفكرة ستة كتب مباشرة الطرح هي: دروس التاريخ العربي من أقدم الأزمنة حتى الآن، وتاريخ الجنس العربي، وعصر النبي وبيئته قبل البعثة، والعرب والعروبة في حقبة التغلب التركي، ونشأة الحركة العربية الحديثة، والوحدة العربية[43].

يكتب في "الوحدة العربية" الصادر عام 1957: "وهذا الاختلاف في النظم والانفراد في الحكم والابتلاء بالاستعمار سببٌ جوهري من أسباب عدم انتفاع أهل هذا الوطن العربي الكبير بالمركز الممتاز الذي يتمتع به وطنهم [...] ولا بالخصائص التي يمتاز بها جنسهم، ولن يتيسر لهم ذلك الانتفاع على أحسن وأقوم سبيل يزول به فقرهم وجهلهم وضعفهم إلا بالوحدة". فإذا ما تمت هذه الوحدة "تهيأت لهم أسباب القوة والتقدم والتكامل في ميادين الحضارة، وتبوأوا المكانة الممتازة التي تليق بهم، وبما كان لأسلافهم من أمجاد عظمى سياسياً وعسكرياً وأدبياً واجتماعياً، ودُرَّ عليهم من الخير ما يجعلهم في مقدمة أمم الأرض قوة وحضارة ورفاهة"، ففي هذا الوطن الكبير مقومات "لم تتوفر في وطنٍ آخر صغير أو كبير مثل توافرها فيه حيث تتوافر الوحدة الجنسية والوحدة اللغوية والوحدة التاريخية والوحدة الروحية"[44].

ومع أن دروزة يشير في ذات الكتاب إلى أنَّ "البحث العلمي الحديث، لا يجعل الوحدة الجنسية العنصرية من المقومات الرئيسة للوحدة الوطنية السياسية"، إلا أنه لا ينكر "أن مثل هذا الركن، إذا ما توفر في بلاد ما، كانت الوحدة التي تقوم فيه أقوى وأشد تماسكا من الوحدة التي لا تتوفر فيه"، فهذه الخاصية، والحديث دائما لدروزة، "متوفرة في الوطن العربي منذ أقدم الأزمنة إلى الآن"[45].

وكرديف للخطاب الصهيوني، يرد دروزة الجنس العربي إلى الجنس السامي، بل يطابق بينهما، فكثيرٌ من المؤرخين برأيه "يقررون أن الجنس السامي، حسب الاصطلاح الدارج، **والجنس العربي، وهو الاصطلاح الأصح**، قد هاجر من مهده الأصلي إلى جزيرة العرب أو أطرافها"، ويستعير من كتاب الأبراشي (الأساس في الأمم السامية ولغاتها) أن "جماعة بشرية واحدة كونت جنساً بشرياً واحداً، وقد اتصلت شعوبه اتصالاً وثيقاً، وارتبطت بكل الروابط الطبيعية التي تجعلها حقيقة جنساً بشرياً واحداً [...] وهذا الجنس هو الجماعة الكبرى المعروفة باسم الجنس السامي، والتي تعرف شعوبه أيضا بالشعوب السامية، ولغاته باللغات السامية، والتي تحضّرت في أطراف الجزيرة العربية، وفيما وراء هذه الأطراف، مع بقاء نوع التفكير والخيال واحداً [...] **إن الأمة العربية قديما وحديثاً هي الجنس السامي بأكمله**"[46].

وليس هنالك ريب في أن توحيد دروزة بين ما سماه الجنس العربي، وبين الجنس السامي، والمطابقة بينهما، ومن ثم إصراره أن تلك الجماعة البشرية تنتمي إلى أقاليم محددة بعينها، يجمعها نوع واحد من التفكير والخيال، إنما كان هدفه إقصاء "الآخر" اليهودي، وقد وصل الأمر إلى أن يجمع في إطار الجنس السامي والعربي، ولا فرق لديه بينهما، الفراعنة المصريين، مستعينا بـ"مقارنات لغوية وفيزيولوجية وتاريخية"[47].

ولا تكاد تجد بعد ذلك نصا يتحدث عن الجنس السامي إلا وقد حرص المؤرخ على أن يتبعه بملاحظة تؤكد أنه هو ذاته الجنس العربي، وعندما يسهب في تبيان خصائصه، يرى أن الوحدة اللغوية، والوحدة الروحية والدينية والثقافية الاجتماعية، ووحدة التاريخ السياسي، هي مقومات أساس لبقائه بنيةً تاريخيةً عابرةً للزمن، حافظت على نقائها، ويسهل التفريق بينها وبين الدخلاء عليها من الطليان واليونان والأكراد والشراكسة والترك والأرمن واليهود[48].

ويعيد دروزة تاريخ الجنس العربي إلى ما قبل الإسلام، ولا يعود إلى الإسلام وتبيان دوره في بقاء الجنس العربي إلا من باب التطرق إلى "الوحدة التاريخية السياسية"، وتكون بذلك مقولة فيصل دراج حول "اندماج العروبة والإسلام والتنوير" في كتابات "المؤرخ الحصيف" في "إشكالية أيدولوجية عامة عنوانها: النهضة العربية"[49]، تكون بذلك غير دقيقة.

فبالعودة إلى تاريخ الإسلام، وبعثة النبي محمد، ودخول شعوب "الجنس العربي" في الدين الجديد، لم تكن عند دروزة سوى من قبيل توحيد التاريخ السياسي، الذي يهدف إلى إثبات رسوخ نوع واحد من "التفكير والخيال" لدى هذا الجنس. وفي هذا الإطار يصبُّ نتاج صاحبنا في "مختصر تاريخ العرب والإسلام" و"عصر النبي وبيئته قبل البعثة" وغيرها.

مساهمة دروزة باختراع آخره يؤكد أنَّ الأوروبي ليس "بالمسؤول وحده عن قولبة الشرقي في قالب آخرية لا معنى لها إلا في حدود ذاتها، بل كان لا بد للأوروبي من أن يتواطأ معه الشرقي حتى ينشئ هذا الضرب من اغتراب الهوية"[50].

2.3 إشكالية "الأصالة والمعاصرة" عند محمد عزة دروزة

قام القسم الأول بتحليل النموذج الذي تمثله عزة دروزة للقومية العربية، وأوضح أن الترسيمة الذهنية الأولى/ الصورة الأولى، التي قدمتها الصهيونية للعربي عموما، وللفلسطيني على وجه الخصوص، كانت هي المرآة التي عكس عليه دروزة نموذجه للقومية العربية، والعمود الأساس الذي بنى عليه مباحثه الفكرية والتنظيرية بخصوص فكرة القومية العربية.

ومن المهم إعادة التأكيد، أن هَوْل الظروف أملى على المثقف القومي العربي، في السياق الفلسطيني على وجه الخصوص، أن يكون في هذا الموقع، وأن يشيّد سرديته القومية في مرآة ضدّه، وهو أمرٌ لا يمكن فهمه إلا من خلال الضغط الأيديولوجي والثقافي الذي شكله المستعمر وجعلَ العربي الفلسطيني مرغماً على ارتداء نظّارة، كان من غير الممكن إلا ارتداؤها.

وسوف يقدّم هذا القسم محاولة يتبين من خلالها أن الفكرة القومية كما تمثلها دروزة من الصهيونية، كانت بمثابة النظارة التي قرأ وكتب من خلالها تاريخ الدعوة الإسلامية في مرحلتها الأولى، حتى طالت نبي الإسلام، ليحرص على إثبات نقاء دمه وانتسابه الحصري إلى الجنس العربي. وكان دروزة من خلال إعادة التأريخ الأيدولوجي هذه، إنما يحاول أن يقرأ التراث قراءة منسجمة مع رؤيته القومية.

2.3.1 المجتمع النبوي في مرآة الصهيونية

يبدأ دروزة مؤلفه بعنوان: "سيرة الرسول"، بإقصاء أي شك عن أصالة عروبة النبي محمد، فيدفع ما يسميه تهمة "المستشرقين"، عن احتمالية أن يكون هناك اتصال دم وصهر واستعداد جنسي بين جدّ النبي صلى الله عليه وسلم أو أبيه وبين إسرائيليي يثرب[51]. ومع أنه يعلل ذهاب المستشرقين إلى هذا الرأي، بتعدد "الروايات العربية الإسلامية" عن نسب الرسول، إلا أنه يوحي للقارئ أن الدماء العربية، أو العرق، هو ثابت من ثوابت السيرة النبوية التاريخية.

ولا يمكن فهم المجهود الذي يخصصه دروزة بما يخصُّ نقاء دم الرسول إلا برد كتابه كله، إلى نموذج الشخصية القومية التي تمثلها في مرآة الصهيونية، والتي تتطلب جنساً عربياً أصيلاً تحكمه الوراثة، وتم إيراد ملامحه في الصفحات السابقة. فطبيعة التشديد على صورة بعينها للنبي محمد، هو أمر لم تحفل به النصوص القرآنية التي اقتصرت على ذكر اللسان العربي، وهو كناية عن اللغة العربية لا الدم العربي.

يُلاحظ في الفقرات التالية، كيف شكّل محمد عزة دروزة أثناء نبشه في التاريخ، شخصية النبي محمد، حسب الصورة القومية التي تمثلها من الصهيونية، فعمد إلى إلصاق صفة الجوهرانية برسول الإسلام.

ويحرص دروزة على استدعاء كل الآيات القرآنية التي قد تدعم وثوقه بانتماء النبي إلى الجنس العربي، فيرد على المستشرقين بكثرة "التقريرات القرآنية بعروبة القرآن، وبأن الله قد يسّره بلسان النبي صلى الله عليه وسلم؛ ليفهمه الذين خوطبوا لأول مرة وهم العرب"[52]،

ومع أن الأدلة التي يسوقها لا تحتمل ما يحمّلها إياها، إلا أنه يصل إلى نتيجة مفادها "التحام الصلة بين عروبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونه جزءاً من العرب، ثم جزءا من عرب مكة وقريشها بوجه خاص"[53].

ويذهب درجة أخرى في التعقيد بخصوص هذا الموضوع ف"هكذا تبدو بنص القرآن صلة القربى بالعمومة والخؤولة غير المباشرتين، وبالتالي صلة القربى القديمة التي قد تعود إلى عدة أجيال بين النبي ومختلف بطون قريش قائمة لا تحتمل مماراة"[54]، فالنبي "كان له في مكة عشيرة، أو بطن خاص يلتحم به التحام القرابة العصبية المباشرة، فوق ما يلتحم هذا البطن الخاص بوشائج القربى مع سائر بطون قريش"[55].

ويجعل صاحب "التفسير الحديث" اللغة العربية سابقة على الوجود، وموحدة المنبع، ويحمل على الأغيار من غير العرب تشويههم للأصل، فإذا كان يبدو فيها اليوم وقبل اليوم كذلك "مفردات غريبة على الأسماع والمألوف فإن هذا كله إنما نجم عن بعد الناس عن جوّ نزول القرآن وزمنه وجوّ لغته وجوّ البيئة التي نزل فيها من جهة، وعما طرأ على اللسان العربي من الفساد من جهة، وعما كان من اندماج كثير من غير العرب في العروبة ولغتها وتعلّمها تعلّماً لا يمكن أن يقوم مقام السليقة الأصلية في بنيها الأصليين من جهة"[56].

ولا تبدو محاولته في هذا السياق مفهومةً إلا عند إدراك التشديد الصهيوني على اللغة العبرانية، ورفعهم لها إلى درجة الما–صدق، لتصبح لديهم عموداً من أعمدة نقاء الجنس، ومعياراً للقول بنقائها على مرِّ القرون، لإثبات أصالة العِرق، وثبات الثقافة.

2.3.2 من القومية إلى الإسلام: تغليب الجماعة على الطريقة

رغم أن دروزة يعيب على ما "يردده بعض القوميين من العرب من أن الرسالة المحمدية هي رسالة قومية، أي أنها استهدفت النهوض بالأمة العربية وإصلاحها وتقويتها وتوحيدها"[57]، إلا أنه يعود مستدركاً ويقول "إن الرسالة المحمدية قد استهدفت كخطوة أولى إنهاض الأمة العربية وتخليصها من جاهليتها وتوحيدها وطبعها بالطابع الإسلامي الذي أهلها لحمل مشعل الهداية للعالم"[58].

ولا يُقصد هنا التلميح إلى أن دروزة حصر الإسلام بالعرب، وجعل الدعوة الإسلامية مختصة بجنسهم، غير موجهة للناس كافة، بل إننا نجده في كتاب (القرآن والمبشرون)، يهاجم الخوري حداد، وهو مبشر مسيحي ألّف كتابا في نقد الدعوة الإسلامية[59]، ويردّ عليه بأن "الرسالة المحمدية رسالة عامة لجميع الناس على اختلاف أجناسهم ومللهم ونحلهم وألوانهم وأقطارهم برغم أنف المكابرين"[60].

ولكنّ المقصود بذلك هو أنَّ سير الاتجاه لدى دروزة ينطلق من القومية إلى الإسلام، وليس العكس، فالأخير "حفظ ببركته اللغة العربية القرشية التي نزل بها قوية مشرقة بكل ما وصلت إليه من سعة وبلاغة ودقة وقوة ونفوذ وعمق لتظل لغة الأمة العربية الفصحى في كل صقع وواد، وفي كل دور وزمان، وهو ما لم يتيسر لأمة من أمم الأرض. ولتكون إلى ذلك لغة عبادة اللّه لجميع الملل الإسلامية المنتشرة في أنحاء الأرض خلال ثلاثة عشر قرنا، ثم خلال القرون الآتية إلى آخر الدهر. بل ولتترشح لتكون لغة العالم الإسلامي" كما إنه حفظ ببركته "الأمة العربية قويةَ الحيوية دون أن يبيدها ما نزل بها من صروف الدهر الجسام، التي أباد أخف منها من هو أقوى

منها، تكمن فيها مواهبها العظيمة وخصائصها القومية، التي جعلتها خير أمة أخرجت للناس إن هي قامت بما حملها إياه القرآن من عبء الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[61].

ومن هذا المدخل ندرك موضعته لمفهوم "الأمة" الإسلامي: إنَّ معنى كلمة "الأمي"، الواردة في الآية القرآنية: (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتابِ [...] ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لَيْسَ عَلَيْنا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"(آل عمران:75)، قد أتى من نسبته إلى الأمة، لا المعنى الشائع بعدم معرفة الكتابة والقراءة[62]، ومعنى الأمة لديه يشير إلى الجماعة التي تحتضن الطريقة، وبذلك يكون المقصود ب"الأمة الواحدة"، الواردة في الآية: (إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) (الأنبياء:92)، يكون معناها الجماعة التي تسير وفق "طريقة واحدة لا تعدد لها"[6463]، فقد "جعل الله لكل أمة [=جماعة] شرعة و منهاجاً ولم تقتض حكمته أن يجعل الناس أمة واحدة على سبيل التعليل و الردّ والتوضيح"[65]، ويُستنتج من ذلك أن معنى الجماعة يتقدم على معنى الطريقة، وذلك بالعكس من تأويل المفسرين التقليديين، حيث إن الجماعة لديهم "تصبح محددةً ومعروفةً بالطريقة التي تتبعها"[66] كما أشار إلى ذلك ناصيف نصار.

ودفع هذا الأمر بدروزة إلى الاعتقاد بواجب "العرب غير المسلمين، ونعني المسيحيين- **لأنه ليس هناك عرب غير مسلمين غيرهم**- وواجبهم إذا كانوا صادقين ومخلصين حقا في شعورهم القومي" الاعتزاز أيضاً بالرسالة الإسلامية.

ولا يتناقض هذا الشأن، برأيه مع مسيحية القوم "التي انتقلت إليهم من أسلافهم آليا [...] و لا سيما أن الرسالة الإسلامية شقيقة متممة للرسالة المسيحية، وأن المسيح ومحمد صلى اللّه عليهما وسلم **يمتان إلى الجنس العربي**. **وكل ما في الأمر أن الأول يمتّ إلى جيل سابق لدور العروبة الصريح**"[67].

2.3.3 في مسألة التاريخ المرغوب: إشكالية الأصالة والمعاصرة عند دروزة

يندرج نموذج محمد الذي رسمه دروزة، كما يظن هو، في إطار التفسيرات العقلانية للقرآن، فيفنّد جميع تلك الصور التي تجعله "شخصية لاهوتية أو في نطاق اللاهوتية"، وينتقد غير واحد من كتاب السيرة والشمائل لوقوعهم في مثل هذه الخيالات[68].

ولكن سيتبين أن الصورة التي قدمها دروزة لنبي الإسلام، ليست غير تاريخية فحسب، بل تمثل أيضاً صورة مطابقة ومعكوسة عن تمثله للشخصية القومية الصهيونية، ويُضاف إلى ذلك أن سيرته التي خطها المؤرخ العربي الفلسطيني، تحمل بعدا رمزياً عن المجتمع الفلسطيني في فترة الثورة والحراك السياسي الذي عاصره، وكان فيها من أبرز المناضلين ضد الصهيونية.

وتأتي في هذه الحالة رمزية المجتمع الفلسطيني في مجتمع النبوة، إذ إن دروزة يجري تعديلاً على طبيعة الآخر الذي يواجه الجماعة المسلمة، فالآخر لدى الرسول ولدى جماعة المسلمين هم "اليهود"، لا المشركون وكفار قريش، ويعزو إنكار كفار قريش إلى سبب جوهري في رأيه، هو الخطر المحدق بقدوم الدين الجديد على زعامة بعض رؤوس المشركين.

يقول دروزة: "ولعل من أهم الأسباب الأصلية ما كان للزعامة من دور خطير في المجتمع العربي على ما نبهنا عليه في كتابنا عصر النبي صلى الله عليه وسلم وبيئته؛ حيث كان الزعماء الأغنياء – وكثيراً ما كان التلازم بين الغنى والزعامة في هذا المجتمع- يتمتعون بنفوذ السيادة"، ولم يكن النبي "قد تجاوز سن الشباب كثيراً، كما لم يكن بارزاً في مجال الزعامة"، ولما أريد للزعماء أن "يكونوا تحت لواء المدعوين المستجيبين المنضوين أسوة بسائر الناس، فاستنكروا الأمر واستكبروه"[69].

ويظهر مشركو قريش في السيرة النبوية التي يكتبها دروزة أقرب إلى التاريخية من نظرائهم اليهود، ويكتب الباحث في أعماق التاريخ محركهم الأساسي؛ المصلحة والزعامة. فالدعوة الإسلامية سوف تهدم كثيراً من المعتقدات والتقاليد الوثنية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بسيطرة حفنة من أسياد القبائل على مقاليد الحكم والثروة.

ولكن صورة اليهودي التي يفرد لها فصلاً كاملاً من الجزء الثاني من نفس الكتاب، تظهر غير تاريخية، فالحسد من طبعهم الجوهري، والمؤامرات ديدنهم الأصلي وترتبط بتاريخهم وتاريخ آبائهم. وإذا كان من الممكن إجراء حوار عقلاني هادئ بين الجماعة المؤمنة والمشركين، فإن الحوار مع اليهود غير ممكن[70].

تشعر وأنت تقرأ سطور السيرة النبوية لدروزة، أن الصراع الحقيقي هو مع بني إسرائيل، وأن الصراع الوجودي الذي خاضه الرسول مع مشركي قريش هامشي، بل هو مرحلة تصل إلى ما بعدها، وهو طرد اليهود من الجزيرة العربية.

من المفيد عند تناول هذه المسألة بالتحديد الاستعانة بإحدى نظريات التحليل الاجتماعي للأدب؛ فالصورة التي تناولها دروزة للمجتمع النبوي- العربي، لا تتعدى كونها صورة روائية، تعبر عن رغبته، التي هي في نفس الوقت صورته عن رغبةٍ متحققة للآخر الصهيوني. ويعرض رينيه جيرار في كتابه (الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية) نظريته المسماة "الرغبة المحاكية"، أي الرغبة بوصفها محاكاة، فهو يرى "أن رغبتنا ليست مستقلة ولا تنبع من ذواتنا، بل تثيرها في أنفسنا رغبة شخص آخر- هو النموذج أو الوسيط في الغرض نفسه". ويعني ذلك أن العلاقة بين الشخص الراغب، والغرض المرغوب به، ليست علاقةً مباشرة، بل هي تمر عبر الوسيط، وبالتالي تأخذ شكل مثلث الرغبة الذي يضم الشخص الراغب، والوسيط، والغرض المرغوب به[71].

ويفرّق جيرار بين شكلين من أشكال وساطة الرغبة: وساطة خارجية يكون فيها "وسيط الرغبة بعيداً اجتماعياً عن متناول الشخص الراغب، لا بل حتى بعيدا عن العالم الواقعي"، ووساطة داخلية؛ حيث يكون "الوسيط حقيقياً وموجوداً عند مستوى الشخص الراغب نفسه"، فيتحول إلى منافسٍ، وإلى عقبةٍ "تقف حائلاً دون امتلاك الغرض المرغوب، فتزداد قيمة هذا الأخير مع احتدام المنافسة"[72]. أي إن الوساطة الخارجية ترتبط بالماورائيات، فهي إذن وساطة بغير منافسة، فليس هنالك "إنسان يتنافس مع شخص أسمى منه، والجميع يقرّون ويعترفون بذلك"[73].

أما بالنسبة إلى الوساطة الداخلية، فيصيغ جيرار قانوناً أساسا لها بوصفها علاقة مهمة من علاقات تركيب المجتمع، فالرغبة تصبح دائماً "أكثر عمقاً كلما كان الوسيط أقرب إلى الذات الراغبة"، ويظهر الشيء الذي "يمتلكه أحد نظرائنا، يظهر لنا وكأن من حقنا امتلاكه، فالرغبة تصبح أكثر عمقاً"، والإنسان يتطلع أساساً إلى نظرائه، ويتحول نظيره/ آخره إلى وسيط، ينقله إلى مستوى اللاشعور، ويجهد في إخفائه[74].

كان دروزة وهو يكتب قصة المجتمع النبوي- العربي، إنما يكتب ما (يرغب) في أنه قصة المجتمع الفلسطيني في الفترة التاريخية التي عاصرها وكان لاعباً من لاعبيها، ويمكن للقارئ أن يتخيله وهو يكتب عن قريش، وقد ارتبط نفوذ زعاماتها بالوضع الاقتصادي- الاجتماعي- الديني القائم، أن يبصر فيها القيادات الفلسطينية التقليدية، وما أشبه الخلاف الحسيني النشاشيبي الذي كان "سبباً في إخفاق الكفاح الوطني ضد الإنجليز واليهود"[75]، وما بين الخلافات القرشية.

في وسط المجتمع الفلسطيني الذي عاصره دروزة، برزت طبقة وسطى عربية لتنخرط في النشاطات الاستثمارية، "وبذلك ربطت نفسها بديمومة نظام الانتداب، وبصورة غير مباشرة، برديفه — أي بسياسة الوطن القومي اليهودي. وقد جاءت قيادة كل التيارات السياسية من طبقة التجار والملاكين هذه، التي كانت المصالح الفردية والعائلية في أوساطها تأخذ الأولوية على الهموم المجتمعية، حتى تلك الخاصة بجماعتها السكانية. وكانت ملامح خاصة بهذه المصالح تتطور، ويمكن رؤيتها في رفض الكثيرين من أعضاء المجلس البلدي، الذين أصبحوا فجأة رجال أعمال أثرياء، الانخراط في السياسة، كما في محاولاتهم تبرير تراكم ثرواتهم"[76]، فأنتج المجتمع "شريحةً عربية تجارية، براغماتية وغير مسيّسة، غلبت على مصالحها الشؤون المالية أكثر من الأيدولوجية، وزُجت قسراً سنة 1936 في وضع راديكالي كانت تعارضه"[77].

يأخذ دروزة أيضاً، على عاتقه في كتابه "القرآن المجيد"، أن يفاضل بين المناهج التفسيرية للقرآن الكريم، وينتقد المشاهد الأسطورية التي قدمها المفسرون، وتركيزهم على التفريع والاستطراد، ومشاهد الملائكة والجن، والتشادّ المذهبي، والولع بأسرار القرآن ورموزه ومنطوياته، حتى إن باحثاً إسلامياً ذهب إلى أنه تأثر بأحمد خلف الله؛ صاحب كتاب "الفن القصصي في القرآن"، من القول بعدم حقيقة القصص القرآني[78]. ملحا على ربط أي منهجٍ تفسيري ببيئة الرسول والعرب.

ولا ريب في أن هجومه على المفسرين المأخوذين "بالأسرار والرموز"، ومنهم المتصوفة، يأتي في سياق تمثله لنموذجٍ قومي، تسرّب إلى منهجه التفسيري للنصوص القرآنية. فقد حمل المفسّرون أصحاب رؤية "الأسرار" كما يسميها دروزة، أيدولوجيا صوفية، تفرق بين اللفظ والمعنى، وترى أن القرآن نزل إلى قلب محمد ثم نطقه بلسانه، لكن دروزة يرفض هذا الطرح مؤكداً أن الآيات التي "تذكر تنزيل القرآن عربياً وجعله عربياً، تحتوي على قرائن بل دلائل قوية على قصد تقرير كون الألفاظ العربية التي بلغها النبي هي ما نزل الوحي بها على قلبه"، وكذا كان موقفه من قضية خلق القرآن[79].

ويعود في كتابه "عصر النبي وبيئته قبل البعثة"، ليقرر وجود الأمة العربية جنساً واحداً قبل بعثة رسول الإسلام، فالجنسية العربية لم تكن "شيئاً قاصراً على أهل الحجاز، بل كانوا ضمن كيانٍ عام، عربي الجنس، مستقر ومفهوم المدى في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، **يشعر به العرب أنفسهم**، ويشعر به غير العرب من الأمم المجاورة لجزيرة العرب ويعرفونه، ويشتمل على أهل الجزيرة العربية"، وفي البلاد الشامية والعراقية[80].

ويعلق في نفس الكتاب على كلمة "أعجمي" في الآية القرآنية: "وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ" (النحل 103)؛ فيؤكد أن استعمالها يؤكد على المعنى المضاد، أي على "استقرار معنى اسم (الأمة العربية)، أو (الجنس العربي) وشموله، لمن كان يتكلم باللغة العربية في الجزيرة، ولمن ينتسب إليها ويتصل بها في المنشأ والأنساب والأرحام من العرب"[81]؛ فورود تعبير "أعجمي" لغير اللغة العربية، يجزم أن "اللسان الذي كان يتكلم به العرب هو واحد غير متعدد إجمالاً [...] ولو كان للعرب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم لغات عديدة فيها تغاير جوهري لما كان هذا الجزم"[82]. من الواضح أن هذا التفسير يحمل طابع التكلف، ويوحي بلي عنق النصوص المقدسة لاستخراج معان لا تحتملها.

ويمكن في هذا الإطار أن نخرج بالاستنتاج التالي: لم يكن دروزة في إطار إعادة كتابته للتاريخ العربي الإسلامي يقوم بعمل المؤرخ كما يشير إلى ذلك معظم المؤرخين الباحثين في سيرة الرجل، بل أخذ على عاتقه إعادة نفض التراث، في خطوةٍ غير مسبوقة، لتأصيل تراثٍ جديدٍ ينسجم مع رؤيته القومية.

تلك المحاولة التي نفذها تصب فيما سمي عربياً بعد ذلك بعقود إشكالية "الأصالة والمعاصرة"، فصياغة الهوية الثقافية، حسب كلود ليفي ستراوس، تستوجب بالضرورة عمليتي الدمج والاستيعاب، فـ"الهوية توحد وتفرق، ترصّ وتميز، بل كثيراً ما ترصّ عبر التمييز وتوَّحد عبر العزل والفرز: أنا هو أنا لأني لست الآخر"[83].

لم يسحب دروزة صورة الماضي إلى الحاضر، بل استبطن النموذج من الحاضر– المستقبل، وقرأ به الماضي العربي، مغلّباً التقنية على الموضوع المدروس، ومختبئاً خلف ستار "المؤرخ الحصيف" لاشعورية ترغب بما حققه الآخر، وهو أمرٌ مشابه لما سيفعله عددٌ من الحداثيين العرب، الذين سيقرأون التراث بعد عدة عقود قراءة نقدية، تخدم نموذجها الاجتماعي السياسي الذي تبتغيه.

ولولا أنَّ دروزة وقع بالفعل ضحية ابتزاز الترسيمة الذهنية الأولى للصهيونية، لوجدنا بالفعل أول المشاريع الفكرية الجوّانية الأولى في المجال العربي– الفلسطيني، تتغيا إسناد رؤيتها الحداثية في بناء الأمة، بنموذج متخيّل يضرب جذوره في الماضي السحيق.

2.4 خاتمة الفصل الثاني

حاول هذا الفصل إعادة أشكلة تناول المثقف العربي الفلسطيني لمسألة القومية العربية في المجال الفلسطيني من ناحية، وفي الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي من ناحية أخرى، وذلك عبر تركيزه على مساحات لم يسبق أن ركّز عليها أحدٌ من الباحثين. فمعظم الذين تناولوا تاريخ الفكر السياسي في فلسطين لم يتطرقوا إلى الجوانب التي تبدو للوهلة الأولى وعظية أكثر منها معرفية، وبخصوص عزة دروزة، غيّب النقاد كتبه التي تتحدث عن التاريخ العربي الإسلامي، وتلك التي تتناول صورة الرسول، وبيئته، و"مجتمعه العربي" على حدِّ تعبير صاحبنا.

ويعيد هذا الفصل طرح سؤال بدى بديهياً من قبل: هل وحّد الفلسطيني بالفعل بين بنية المنظومة الصهيونية من جهة، وبنية نظام الانتداب البريطاني من جهة أخرى بعد هبة البراق عام 1929؟ أم أن التوحيد كان على المستوى السياسي ولم يطل المعرفي؟

وكيف يمكن أن نفهم نزوع محمد عزة دروزة إلى إعادة كتابة التاريخ العربي عموماً، وتاريخ النبوة المحمدية خصوصاً، مع أن محاولات أكثر جدية كانت قد سبقته بعدة عقود، قادها الإصلاحيون الإسلاميون الأوائل أمثال محمد عبده وشيوخه وتلاميذه؟ لا نجدُ لمثل هذا السؤال تفسيراً، سوى أن محمد عزة دروزة في فترة مبكرة، قدّم محاولة لقراءة التاريخ النبوي– العربي ضمن إشكالية الأصالة والمعاصرة، بما يخدم النموذج القومي الذي تمثله عبر "الآخر الصهيوني"، وهذا ما حاول هذا الفصل المساهمة به.

وهذا يعني أن قطاعاً من الجيل الأول من القوميين العرب، لم يغفل عن ضرورة توظيف التراث في المشروع النهضوي، إلا أنَّ ضغط الآخر/ الاستعمار أدى فيما أدى إلى إعاقة الفهم الموضوعي لمعناه. وربما كان أحد أسباب ذلك الصورة التي قدّمها المستعمر عن نفسه، وتناولها المثقف القومي بغير تأنٍ، لينسج على مثالها صورته.

ومن الممكن قلْبُ المقولة الأخيرة والقول إن داعي القومية العربية الذي حمل شذراتٍ عنصرية في تصوره للقومية العربية، اشتغل من باب التحصيل الحاصل في التراث، وانتبه منذ وقتٍ مبكرٍ إلى ضرورة أن يعيد مفهمة الإسلام وتاريخه قومياً. ولو أن الجيل الثاني من القوميين العرب تابعوا الجهد التأصيلي لهذا الاتجاه، لما نجم عن ذلك فراغٌ قام بسدّه الإسلام السياسي. ولكن اللاحقين كما سيتبين في القسم التالي ذهبوا إلى منحىً آخر، كما سيتبين في الفصلين القادمين.

هوامش الفصل الثاني

[1] فيصل دراج، ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 148.

[2] جان فارو، "الآخر بما هو اختراع تاريخي"، في الطاهر لبيب (محرر)، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص44.

[3] عمانوئيل كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ط1، ب.س، ص104-105.

[4] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1997، ص6-8. أورده عمر كوش، أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص68.

[5] السعيد بنسعيد، "المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية"، في عبد السلام بنعبد العالي (محرر)، إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، ص29.

[6] جورج أنطونيوس، يقظة العرب: تاريخ الحركة القومية العربية، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار الهدى، بيروت، 1991.

[7] من كتاب ذكريات الأمير شكيب أرسلان: عن الحرب الكونية الأولى وعن المجاعة في سوريا ولبنان، نجيب البعيني، بيروت، دار نوفل، ط1، 2001، ص63-64.

[8] محسن بوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص229.

[9] من أجل قراءة سيرة مختصرة لحياة دروزة يمكن الرجوع إلى: ناجي علوش (محرر)، مختارات قومية لمحمد عزة دروزة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988، ص11-ص49.

[10] مصطفى النحال، ''جيلبير دوران والمتخيل الأنثروبولوجي'' (ص133-148)، مجلة فكر ونقد، العدد 33، نوفمبر 2000، ص142.

[11] محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص15.

[12] المصدر السابق، ص17.

[13] المصدر السابق، ص10.

[14] المصدر السابق، ص27.

[15] عبد الباسط لكراري، دينامية الخيال: مفاهيم وآليات الاشتغال، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط1، 2004، ص245.

[16] مصطفى النحال، مرجع سابق، ص135.

[17] المصدر السابق، ص136.

[18] عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقيا، العلم والأيدولوجيا، دار الطليعة، ط2، 1993، ص100.

[19] محسن بوعزيزي، مصدر سبق ذكره، ص228.

[20] المصدر السابق، ص229.

[21] عبد الله العروي، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 2006، ص54.

[22] المصدر السابق، ص55.

[23] محمد عزة دروزة، مذكرات محمد عزة دروزة، مصدر سبق ذكره، ص351.

[24] المصدر السابق، ص352.

[25] المصدر السابق، ص350.

[26] المصدر السابق، ص348.

[27] المصدر السابق، ص352.

[28] أديب ديمتري، نفي العقل، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط1، 1993، ص149-150.

[29] عبد السلام بنعبد العال، مصدر سبق ذكره، ص110.

[30] المصدر السابق، ص96.

[31] المصدر السابق، ص94.

[32] المصدر السابق، ص108.

[33] المصدر السابق.

[34] المصدر السابق، ص104.

[35] المصدر السابق، ص113.

[36] المصدر السابق، ص96.

[37] Louis Althusser, pour Marx, F.M. Parism 1972, pp: 238-40.

ترجمه عبد السلام بنعبد العال ومحمد سبيلا في الإيدولوجيا: نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 8-10.

[38] للمزيد من التفاصيل حول مسألة الحداثة في القدس ومدن الساحل، يمكن مراجعة سليم تماري، الجبل ضد البحر: دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية، رام الله:مؤسسة مواطن لدراسة الديمقراطية، ط1، 2005. ويمكن الاطلاع أيضا على سليم تماري، عام الجراد : الحرب العظمى ومحو الماضي العثماني من فلسطين؛ مع أيام مثيرة في حياة العسكري إحسان القصيرة: يوميات جندي عثماني 1915-1916، مؤسسة الدراسات الفلسطينية بيروت، ط1، 2008. وهي يوميات لإحسان الترجمان، وهو دركي من عامة الناس، وهو قد يكون أحد الإشارات المهمة لاحتمالات تاريخية مختلفة لولا دخول الاستعمار.

[39] روشيل ديفيس، "القدس العثمانية: نمو المدينة خارج الأسوار"، في سليم تماري (محرر)، القدس 1948: الأحياء العربية ومصيرها في حرب 1948، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، بالاشتراك مع بديل: المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، القدس، ط1، 2002، ص32.

[40] أورده ستيوارت هول في "حول الهوية الثقافية"، (ص137-172)، ترجمة بول طبر، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد الثاني، ربيع 2008، ص153.

[41] أديب ديمتري، مصدر سبق ذكره، ص63- ص65.

[42] فيصل دراج، مصدر سبق ذكره، ص147.

[43] نشر ناجي علوش قسماً كبيراً من هذه المواد في محمد عزة دروزة، مختارات قومية..، مصدر سبق ذكره.

[44] محمد عزة دروزة، مختارات قومية...، مصدر سبق ذكره، ص604-605.

[45] المصدر السابق، ص606.

[46] المصدر السابق، ص607، والتشديد من عندنا.

[47] المصدر السابق، ص611.

[48] المصدر السابق، ص618-619.

[49] فيصل دراج، مصدر سبق ذكره، ص160.

[50] منذر الكيلاني، "الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي"، في صورة الآخر، مصدر سبق ذكره، ص81.

[51] محمد عزة دروزة، سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم): صور مقتبسة من القرآن الكريم، الجزء الأول، المكتبة العصرية، بيروت، ب.س، ص9.

[52] المصدر السابق، ص13.

[53] المصدر السابق.

[54] المصدر السابق، ص14.

[55] المصدر السابق، ص15.

[56] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج1، مصدر سبق ذكره، ص151.

[57] المصدر السابق، ص26.

[58] المصدر السابق، ص28.

[59] الخوري الحداد، القرآن والكتاب، مطبعة حريصا البولسية، بيروت، ب.س.

[60] محمد عزة دروزة، القرآن والمبشرون، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق، ط3، 1979، ص288.

[61] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ص119.

[62] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج7، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ص173.

[63] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج5، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ص289.

[64] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج6، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ص371.

[65] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج9، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ص148.

[66] ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط5، 2003، ص22.

[67] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ج4، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ص512–513، والتشديد من عندنا.

[68] المصدر السابق، ص17.

[69] المصدر السابق، ص 179.

[70] محمد عزة دروزة، سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم): صور مقتبسة من القرآن الكريم، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، بيروت، ب.س، ص121–ص207.

[71] رينيه جيرار، الكذبة الرومانسية والحقيقة الروائية، ت: رضوان ظاظا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 15.

[72] المصدر السابق، ص15.

[73] السيد ياسين، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1993، ص69.

[74] المصدر السابق، ص70–71.

[75] يمكن الاطلاع على وجهة نظر دروزة بخصوص الخلاف الحسيني النشاشيبي في محمد عزة دروزة، القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها: تاريخ ومذكرات وتعليقات، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ب.س، ص46–ص60.

[76] مي صيقلي، حيفا العربية 1918–1939 (التطور الاقتصادي والاجتماعي)، سلسلة المدن الفلسطينية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، بيروت–1997، ص268.

[77] المصدر السابق، ص309.

[78] فريد مصطفى سليمان، محمد عزة دروزة وتفسير القرآن الكريم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1993م، ص113.

[79] محمد عزة دروزة، القرآن المجيد: تنزيله وأسلوبه وأثره وجمعه وترتيبه وقراآته ورسمه ومحكمه ومتشابهه وقصصه وغيبياته وتعليقات على مناهج مفسريه والطريقة المثلى لفهمه وتفسيره، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ب.س، ص288–289.

[80] محمد عزة دروزة، عصر النبي وبيئته قبل البعثة، دار اليقظة العربية، بيروت، ط2، 1964، ص52، والتشديد من عندنا.

[81] المصدر السابق، ص53.

[82] المصدر السابق، ص58–ص59.

[83] محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009، ص157.

الفصل الثالث

من الأمة إلى... السلطة

الخطاب القومي العربي عند نديم البيطار

"الحرية هي الوعي بالـ"ضرورة""

نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة

3.0 تمهيد

حسب كارل بوبر؛ فإنَّ الفكر ينشأ من المشكلات التي تتمخض عن الواقع، ولا تبتدئ المعرفة بإدراكات أو ملاحظات، أو بجمع معطيات أو أحداث، "لكنها تبدأ بمشاكل، فلا معرفة دون مشكلات، لكن أيضا لا مشكلة دون معرفة. وهذا يعني أن المعرفة تبتدئ بالتوتر بين المعرفة واللامعرفة"، فالفكر في صيرورة تشكله يعبّر عن تناقضٍ داخليٍ بين معرفتنا المفترضة والوقائع، أو باكتشاف تناقض ظاهر بين معرفتنا والأحداث المفترضة[1].

أي إنه يميز بين "الوقائع"، كما عبّرت عن ذلك مدرسة الوضعية المنطقية، وبين "المشكلات" كما عبّر بوبر، فالوقائع كما يقول، لا تفرز نظريات بل تحد منها، فتكشف عن المعرفة الخاطئة لا عن صحة المعرفة الصحيحة، والنظرية الصحيحة ليست تلك التي تم اختبارها، بل تلك القابلة للتكذيب ولم تُكذب بعد، وقد أطلق بوبر على هذا الإجراء اسم "معيار التكذيب"، واقترحه بدلاً من التحقق والاختبار في نقده لمنهجية الاستقراء لدى الوضعيين المنطقيين، من أجل التوصّل إلى مقولات تعميمية[2].

ومن الممكن من مقولات بوبر في الفقرتين السابقتين، ملامسةَ مفهومٍ مركزيٍ سيُعتمد بشكلٍ أساسيٍّ في فصول الدراسة، ألا وهو "الصيرورة الثقافية للفكر". فالأيدولوجيا في سعيها لمعالجة "مشاكل" الواقع، تستبدل نظريات بنظريات كلما تطوّر ونضج تشخيصها لتلك المشاكل.

والفكر القومي العربي، شأنه شأن أيّ فكر، هو حصيلة صيرورة الأفكار المرتكزة على المبادئ الأولية للقومية العربية، في جدلها مع "مشكلات" الواقع العربي، لا الواقع العربي نفسه. ولكنّه في الوقت الذي يسعى إلى توصيف هذه "المشكلات"، فإنه يسعى في الآن نفسه إلى حلّها. وهذا ما يلقيه بالفعل إلى مصافي الأيدولوجيا. إنَّ تهمة الأدلجة التي توجّه دائماً إلى الفكر القومي تعود إلى سعيه تقديم الحلول أثناء الوصف.

يبيُّن هذا الفصل، وهو يتناول كتابات نديم البيطار؛ وهو القوميّ العربيّ من الجيل الثاني، أن الفكر القومي العربي، في صيرورته وجدله مع مشكلات واقعه، قد وصل إلى حدِّ تجاوز نفسه، وذلك بتهميش مجموعة من العناصر والثوابت الأولية لدى مفكري الجيل الأول من القوميين العرب مثل: اللغة والتاريخ والدين والدم. لصالح عناصرَ جديدة مثل: الدولة والصور والتمثلات، والانتقال من الفكرة والسؤال الأخلاقي إلى السلطة وتحليل آليات السيطرة خاصتها، وهو ما يمثل تجاوزاً لفكرة القومية العربية والتقاطع مع لفيفٍ من المنهجيات التي تنتمي إلى طائفة ال"ما بعديات".

ومع خطورة هذا الانتقال، أبقى البيطار صلة وصل بين السابق واللاحق، عبر تبنيه مفهوم الأيدولوجيا الانقلابية، التي تحمل ضمناً سقفاً ومرجعيةً أخلاقية، مع أنها بدت غير منسجمة مع التصور السحري للسلطة، فظلَّ مشغولاً بهمومه الأيدولوجية التي تتلخص ب"الوحدة العربية مقابل الاستعمار"، وأصرَّ على أن استحضاره للأدوات الجديدة جاء في خضم تأصيله الفكري لعملية "بناء الأمة". ونختم بعد ذلك بأن نديم البيطار، في وقتٍ مبكرٍ، كان قد وقف على الحدِّ الفاصل، وأراد أن يجمع بين حقبتين معرفيتين مختلفتين: الحقبة الكلاسيكية التي نظّرت لمقوّمات القومية في العالم العربي من لغة وتاريخٍ ودين، مركزة على السؤال التنويري الأخلاقي، والحقبة الجديدة التي ركّزت على تقنيات السلطة وغاصت في ميدان سوسيولوجيا المجتمعات العربية المتعددة.

ويبقى من المهم الإشارة إلى أن هذا الفصل، لاعتباراتٍ منهجية، يحدد مجتمع دراسته أعمال نديم البيطار المتعلقة بالقومية العربية، والتي بدأت من الأيدولوجيا الانقلابية (1964)، وحتى كتابه المثقفون والثورة (1987)، معتبراً إياها مادةً تاريخية صارت تشبه وثائق تعبّر عن مرحلة ما؛ بمعنى أنّها مؤلفات مرحلية أكثر من كونها مؤلفات تخص مفكراً ما، وما يبرر قيامنا بهذا الإجراء، اعتقادنا أن النص وليد بيئته في ظل مقولات رولان بارت المتعلقة بموت المؤلف، وملاحظتنا بأن البيطار منذ ظهور بوادر انهيار المعكسر الاشتراكي في نهاية الثمانينيات قلل انشغاله بمسألة القومية العربية والهموم الوحدوية التي سيطرت على مجمل كتاباته قبل ذلك.

3.1 من المقوّمات إلى القوانين

الاعتقاد بأن الناطقين يشكلون أمة، وأن هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة ومتحدة، لم يتضح ويكتسب قوةً سياسية إلا في القرن العشرين[3]، فقد كان الكيان العربي أمراً مسلماً به في عهد الإمبراطورية العثمانية الأخير[4]، ولكن طريقة التعبير عنه من لدى القوميين

العرب الأوائل اختلفت حسب ظروف النشأة، والانتماء الديني، وطبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه المثقف القومي، ثم طبيعة العلاقة مع إسطنبول.

ويصعب على أي باحث تصنيف دعاة القومية العربية، منذ بداية القرن إلى منتصفه، وفق اتجاهات محددة، ولكنْ يسهل عليه أن يحدد ما يجمعهم. فالأفكار القومية العربية في مجملها تصرُّ على عدم الاعتراف بشرعية الواقع العربي، لأنه لا يبدو مرضياً مقارنةً بما تمتاز به "الأمة العربية" من مقوّمات تجعلها في "طليعة الأمم".

وتختلف أدبيات أولئك المفكرين بتحديد الجامع المانع لتلك المقومات، فأنطون سعادة ونجيب العازوري يبرزان أهمية الدم والعِرق، وساطع الحصري يهمّش التاريخ لصالح اللغة، وكل من قسطنطين زريق وميشيل عفلق، يتفقان على أهمية التاريخ والدين إلى جانب اللغة، مع الأخذ بالاعتبار أن الدين لديهما يُقرأ بواسطة مفاهيم قومية حديثة، هذا الأمر دفع عبد الإله بلقزيز إلى القول إن القوميين العرب "أنتجوا نظرية الأمة، لكنهم لم ينتجوا نظرية في الدولة القومية: انشغلوا طويلا بالتفكير في أسس قيام الأمة ومصادرها، دون أن يقدموا تصوراً متكاملاً عن الدولة القومية"[5].

ولا يهدف هذا الفصل إلى استقصاء آراء الاتجاهات القومية العربية الأولى، بقدر ما يحاول القول إن المشترك بين هذه التيارات، هو قولها بوجود مقوّمات في الشعوب القاطنة في العالم العربي تدفع باتجاه وحدة الأمة العربية التي تضاهي، بل وتسبق "الأمم الأوروبية"، وتتراوح هذه المقومات بين اللغة والتاريخ والدين، وبدرجةٍ أقل الدم.

وقد أثار تحديد هذه المقوّمات جدالات واسعة بين مفكرين وحركات قومية–وطنية، بين من يغلّب جامعا على جامعٍ آخر، ومن يحدد علاقة عاملٍ بعاملٍ آخر، وخير مثالٍ على ذلك ما اكتنف تحديد العلاقة بين العروبة والإسلام، من طروحاتٍ تراوحت بين نفي الثاني لصالح الأول، وبين تعريف أحدهما بمفاهيم الآخر، أو إقامة علاقة جدلية بينهما.

وحسب ألبرت حوراني، فإن منبع هذه الاتجاهات المتعددة في تحديد معنى القومية العربية هي ذاتها الأفكار التي صعّدها الليبراليون، أصحاب فكرة اللامركزية العثمانية في أيام الإمبراطورية الأخيرة[6]. وهذا يعني أن إرهاصات الفكر القومي الكلاسيكي قد بدأت فعلياً على يد الليبراليين، وهو الأمر الذي يبين أن التحديدات التي يقيمها بعض الأدبيات التأريخية المعاصرة بين قومي وليبرالي، تصبح بلا معنى عند موضعتها في السياق التاريخي للفكر السياسي[7].

إن الاعتقاد بوجود المقوّمات دفع الفكر القومي العربي حتى أواسط الخميسنيات من القرن الماضي إلى القول بكمون ماهية عربية، تشبه إلى حدٍ كبير ماهيات الأمم الأوروبية كما تصورها انطلاقاً من "تصوّر تعسفي يعثر للتصور الأوروبي على نظيرٍ عربي. ساعدت على

ذلك التحولات التاريخية الكبرى في المنطقة العربية، التي طرحت قضايا الأمة والهوية الثقافية" وهذا ما أنتج بتعبير وجيه كوثراني "الأنوية القومية التي تجوهر ما هو عربي وتنبذ ما خارجه"[8].

وقد مال المفكر القومي في تلك الحقبة إلى مقارنة التجارب التاريخية غير العربية، بتجربة عربية متخيلة، يعتقد أنها قيد التحقق، فميشيل عفلق على سبيل المثال، يسأل فيما إذا كان من المصيب استحضار التجربة الاشتراكية إلى واقعنا العربي، وينفي ذلك عبر إبراز خصوصية للمجتمع العربي؛ فالأمة العربية "لا تشبه في شيء حالة الأمم الغربية في مطلع القرن التاسع عشر التي أنهت دور تشكيلها واستكملت شروطها ودخلت في دور جديد هو التوسع، في حين لا تزال الأمة العربية إلى حد كبير فاقدة لحريتها وسيادتها، وهي علاوة على ذلك فاقدة لوحدتها القومية، تشكو من تجزئة أقطارها"[9].

وإذا كان لا بدّ من وجود اشتراكية عربية أيضاً، فلا بد أن يكون لها هي الأخرى خصوصية تناسب مجتمعات العرب، إذ لا "مبرر لاصطباغ اشتراكيتنا بالصبغة المادية، فالروح في الغرب قد وصمت وصمة كبيرة لأنها وقفت الى جانب الاستغلال والظلم والرجعية والى جانب شهوة التوسع والاستعمار، فكان لا بد للاشتراكية، وهي الحركة التحررية، من أن ترفع لواء المادة في وجه تلك الروح المحافظة الرجعية [...] وأن تظهر بمظهر **الدين الجديد**، فجعلت من المادة فلسفة عامة للكون، ونظرة للحياة. أما نحن فليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين؛ لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا". والاشتراكية بحسب عفلق "فرع ونتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة، إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية"[10].

يظهر من النص السابق أن عفلق تصوّر الاشتراكية على أنها دين المحرومين، ويمكن استخراج ما كان يضمره ونسأله من جديد: هل يصحُّ للعرب أن يعتنقوا دين الاشتراكية؟ يجيب أيضاً بالنفي، فلا ضرورة لأي حركة تجعل الدين خصماً لها في البلاد العربية، لأنَّ الإسلام في الماضي العربي كان المحرك الأساس "لاستثارة كوامن القوى في النفس العربية، واستطاع أن يحقق الوحدة والتضامن وأن يلهب النفوس ويفتح القرائح، وأن يحقق بالتالي تلك النهضة. ففي ذلك الوقت، دُعيَ العرب إلى الايمان بإلهٍ واحد، فقادهم إلى تحقيق الانقلاب الاجتماعي الاقتصادي الذي كانوا بحاجة اليه. فالإصلاح الاجتماعي كان فرعاً ونتيجة للايمان العميق بالدين. أما اليوم فإنَّ المحرك الأساس للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية، التي هي كلمة السر التي تستطيع وحدها أن تحرك أوتار قلوبهم وتنفذ إلى أعماق نفوسهم وتتجاوب مع حاجاتهم الحقيقية الأصيلة. فهم مكلومون في حريتهم وسيادتهم ووحدتهم لذلك لا يمكنهم أن يفهموا لغة غير لغة القومية"[11].

القومية العربية إذن في رأي عفلق هي الدين الجديد للعرب، وهي وارثة الدين بمفهومه الثوري الذي حرّك المسلمين في فترة الإسلام المبكر، وعندما نقارنها بالاشتراكية فإننا عملياً نقارن بين دينٍ ودين. ولكي لا نتسرع ونقول إن عفلق الواعي إلى حدٍ كبير بالفروق

البنيوية بين الاشتراكية كحركة اجتماعية، وبين الدين، ونقول أيضاً إنه قد قرأ القومية العربية قراءةً دينية[12]، فإننا نقتبس منه نصاً آخر حيث يقول: "المجموع له قانون، وكل جمع مدفوع بطبيعته، بغريزته، إلى تمجيد الظواهر والشكليات والعناوين والألفاظ والصفات العامة، لأن الجمع ليس له إرهاف الفرد وحساسيته وقدرته على التعمق. فإذا أردنا أن تتابع حركتنا مراحلها بكل صدق وأمانة دون أن تبتسر [...] علينا ان نقدر دور الأفراد. فالأفراد الذين لا يستعبدهم الجوُّ الجماعي، هم الذين يحتفظون بحريتهم، باستقلال تفكيرهم، بصفاء نفوسهم حتى ولو كانوا مشاركين في اندفاع المجموع. هم الذين ينشدون المعنى وراء اللفظ يبحثون عن الشيء الحي وراء التعبير العام"[13].

يُستنتجُ من النص السابق أن عفلق تقمص في كتاباته حول القومية العربية دور المجموع، فهو لا يفهم الاشتراكية على أنها دين ولا القومية العربية كذلك، لكنَّ "المجموع" يتصورها على أنهما كذلك. إن المفكر القومي في تلك المرحلة طرح نفسه وإنتاجاته كمثقف عضوي، على أساس أن "الجماهير" هي المضخة المركزية لنجاح أي تجربة وحدوية. فالتعويل على الجماهير، أو الشعوب العربية، ودور الحزب في تلبية تطلعاتها، كان أحد الثوابت الأساسية التي تدور في تفكير القوميين آنذاك، وما يبرر ذلك هو إمكانية قلب الأنظمة الحاكمة آنذاك، أي في الفترة التاريخية التي امتدت حتى السبعينيات من القرن الماضي، ولم تأخذ الأنظمة السلطوية العربية آنذاك بعد شكلها البوليسي كما هو الحال في المرحلة التالية. الاستنتاج الذي يمكن نخرج به: كان المخاطب عند المفكرين القوميين في المرحلة الأولى هو المجموع. وسيتغير هذا المخاطب في المرحلة التالية كما سيتضح معنا تالياً عند تحليل كتابات نديم البيطار.

يصف عزمي بشارة نديم البيطار بأنه "أحد أنضج المفكرين القوميين العرب من الجيل الثاني"[14]، والحال أن هذا الوصف يمتلئ بالجدية إذا لاحظنا أن البيطار بدأ مشروعه الفكري من بداية الستينيات، في مرحلةٍ لم يخفت فيها بعد تأثير الأدبيات القومية الكلاسيكية، وقد أصدر المفكر أولى أهم دراساته تحت عنوان "الأيدولوجيا الانقلابية"، وأتبعها بعشرات الكتب والدراسات التي أجرى من خلالها تعديلاتٍ جوهرية على الأطروحات التقليدية في الفكر القومي العربي. وأهم هذه التعديلات كان تهميش ما كان يدعى في الحقبة الفكرية السابقة بالمقوّمات، لصالح ما سماها هو بالـ"القوانين الأساسية"، وتتركز هذه القوانين برأي البيطار في ثلاثة: أولاً: وجود إقليم– قاعدة يتركز عليها العمل الوحدوي، ويرتبط به عبر المجتمع المجزأ أو الكيانات السياسية المدعوة إلى الوحدة. وثانياً: السلطة المشخصنة التي تستقطب ولاء الشعب عبر الحدود الإقليمية. وثالثاً: وجود خطرٍ خارجي يوّلد ضغوطاً قوية على الأقاليم المختلفة وتهددها في حريتها وكرامتها وبقائها نفسه[15].

ويقطع هذا الطرح مع الطروحات القومية السابقة التي ترى أن هناك خصائص ماهية للأمة العربية، من لغة وتاريخ ودين، لو فُسحَ لها المجال لأقامت دولةً عربيةً قوميةً تعبر عن الأمة العربية، ووجه القطع أن هذا الطرح الجديد لا يعتبر عن أن هنالك أمةً عربية قد قامت أصلاً، بينما تفترض الكتابات السابقة، وبشكلٍ بدهي، أنها موجودة؛ فالأمة لديهم هي مقوّمات الأمة، والباقي هو ترجمة وجودها إلى كيانٍ سياسي يعبّر عنها.

وينطلق البيطار من مقولةٍ تعاكس السابقة؛ فمراجعة "تجارب التاريخ الوحدوية تدلّ بوضوح أن الأمة ليست سبب الدولة بل نتيجتها. فالدولة هي التي خلقت الأمة، وليست الأمة هي التي خلقت الدولة"، وعند "دراسة نشوء الدولة يجب علينا الاعتراف بأهمية العناصر الأيدولوجية وتقدمها على العناصر العقلانية أو الاقتصادية المحضة. لا يكفي أن تهزم جماعة ما جماعة أخرى، كما إنه لا يكفي أن تتشارك جماعتان في لغة واحدة [...] بل ما يجب توفره هو قيام سلطة مركزية قوية إلى درجة تستطيع بها أن تبطل مفعول الانفصالية البدائية"[16].

ويعود من أجل إثبات أطروحته إلى التجارب التاريخية التي انتقلت فيها أقاليم مجزأة إلى دولةٍ قومية حديثة، فيذكر دور العنف المركز الذي فرضته العائلات المالكة في فرنسا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا وهولندا والبرتغال وانكلترا والصين وغير ذلك من دول تنتمي إلى قارات العالم أجمع[17].

وعندما بدأت الأنظمة الملكية في بناء دولها، لم تكن الشعوب التي امتدت إليها تشكل أي قومية خاصة بها، و"نمو القومية كان عملية دمج لجماهير كبيرةٍ من الناس في شكلٍ سياسيٍ موحد" فالقومية تفترض وجود "سلطةٍ حكومية مركزة تمتد إلى أرض واسعة متميزة، والملكية المطلقة هي التي خلقت أولاً هذا الشكل السياسي وبذلك حددت طريق القومية الحديثة"[18].

والانتماء إلى دولة واحدة، برأي البيطار، "يشكل عنصراً أساسياً في حياة كل قومية، فالخضوع إلى دولةٍ واحدة يضع الشعب مباشرة، وجهاً لوجه، أمام وحدةٍ تحيط به، وحدة تتحول إلى تجربةٍ يومية لا يمكن له أن يتجاهلها أو يقف بعيداً عنها. إقامتها في ذاتها تحولها إلى هذه التجربة اليومية في حياة الشعب، فتؤثر تدريجياً في نفسيته، وتحددها بشكلٍ يتلاءم مع مقاصدها"[19]، فـ"الفكرة القديمة التي ترجع نشوء الدولة القومية إلى يقظة الشعور القومي أو إلى هويةٍ قوميةٍ سابقة هي فكرة خاطئة، فهي نتيجة تفكير ميتافيزيقي يعطي وجود الأمة ماهية سابقة"[20].

ويستنجد؛ من أجل إثبات هذه الدعوى، بعشرات الأمثلة من أوروبا تحديداً، ومن بقية أنحاء العالم، فالـ"العائلة المالكة في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر هي التي خلقت فرنسا. لم تكن هناك أي حتمية في خلقها، أو أي قدر قومي لها قبل ظهور الملكية الفرنسية"[21]، ولكن لماذا يصرُّ على الاستنجاد بالآخر الغربي ليثبت حجته؟ يعود السبب الأول إلى أن القومية كظاهرة اجتماعية بدأت في أوروبا، وهذا بديهي، أما السبب الثاني فهو أن الفكر القومي العربي لاك ومضغ منذ إرهاصاته الأولى التجربة الأوروبية، ونظر إلى البلاد العربية بنظارتها، أي إن البيطار مَوضعَ نقده ضمن ما رآه مشروعاً، فصبَّ جهده في سبيل تغيير المنطلقات من أجل الاستمرار، لا التجاوز والقطيعة.

ومن انتقاد الرؤية التي تقول إن "الوحدة نتيجةٌ حتمية لوجودنا كأمة"[22]، يتجاوز البيطار الإنتاج الفكري القومي الذي يرى أن وحدة اللغة هو الأساس للوحدة العربية المنشودة، فاللغات لم "تصنع التاريخ القومي بل التاريخ القومي هو الذي صنع هذه اللغات،

فالمجتمعات التي كانت تشعر بهوية واحدة كانت في الواقع تخلق لغة خاصة بها إن لم تجد لغة متوفرة لها، وذلك كي تفصل بشكل حاسم بينها وبين الغير وتعبر عن هويتها [...] إن الإرادة السياسية هي –كما تكشف التجربة التاريخية– التي كانت تخلق هذه اللغة"[23]، فـ"اللغة تتغير مع التاريخ، من مرحلةٍ إلى أخرى مع تغير جوانب الواقع الموضوعي المختلفة التي تعبّر عنها، ومعنى الكلمات نفسها يتغير من دورٍ إلى آخر"[24].

صحيحٌ أنه يقرّ بأن اللغة تحمل في باطنها تصورات ومشاعر جماعية، وأنظمة وعادات وقيما، تستقر فيها، ويمكن الرجوع إليها في تحديد هوية الشعوب والأمم، إلا أنها تنتقل إلى مرتبة العوامل الثانوية، أو كما سمّاها "الأسباب الإعدادية"، ولا يعني أنها "ثابتة أو هي ترجع إلى تركيب عقليٍ– نفسيٍ متأصل في طبيعة الشعب أو الأمة" بل بسبب "تصورات متماثلة تتمثل عادة في أيدولوجية ومصالح واحدة"[25].

ويختلف هذا الطرح عن الطروحات القومية السابقة؛ لأنه يسير بطريقة مقلوبة، من الدولة إلى اللغة، ثم من الدولة إلى الأمة. وسبب وقوع دعاة القومية السابقين في هذه الصيغة المعكوسة كما يرى البيطار، هو أنهم مالوا إلى "تحويل أوضاع من خلقنا إلى أوضاع طبيعية. إنها عادة عريقة في التاريخ. إننا نخلق أولاً وضعاً معيناً بسبب أوضاع وتحديات معينة، ثم نصفه بأنه وضعٌ طبيعي؛ فننظر إليه وكأنه جزء من النظام الطبيعي ذاته"[26].

دفع هذا القلب الذي قام به البيطار إلى أن يضع كتاباً يعيد فيه صياغة الهوية، وينزلها من سماء الميتافيزيقيا كما كانت في إنتاجات دعاة القومية السابقين، إلى أرض السوسيولوجيا، فالهوية لديه في "أحسن الحالات فقط طرق تفكيرٍ وشعور وسلوكٍ متماثلة و**مهيمنة نسبياً**، وتتغير مع حركة التاريخ وتحولاتها الجذرية"[27].

والخلل فيما كان سابقاً هو تفسير الهوية القومية من منطقٍ إستاتي، والأصح التطلع إلى الجانب الديناميكي، أي إلى درجة التحول عبر الزمان "بدلاً من المستوى الذي يكون قد حققه في طورٍ معين، إلى ديالكتيك هذا التحول بدلاً من طبيعة التركيب الاجتماعي"[28]، ولكن لا يعني ذلك بأي حال أن البيطار يقول بتاريخٍ خطيٍ واحد، يحكم تطور المجتمعات، بل بتعددية التواريخ، الأمر الذي دفعه إلى انتقاد مجمل الفلسفات الذي اعتبر تناولها لمسألة وحدة التاريخ يؤكد على سيطرة الجانب الميتافيزيقي عليها.

فجميع أولئك الذين أعطوا التاريخ مقاصد مستقبلية من هذا النوع، مثل آدم فرغسون الذي كتب في القرن الثامن عشر أنه بمقدور "قبيلة معزولة عن التاريخ تعيش في جزيرة معزولة في الباسيفيك بأن تمر، إن هي أعطيت الوقت الكافي، في جميع الأطوار الاجتماعية التاريخية التي قادت إلى التطور التاريخي"، وماركس الذي عمم في القرن التاسع عشر "بعض التطورات التي حدثت في بريطانيا" ورأى أنه يمكن "للشعوب الأخرى أن تكشف عن مستقبلها فيها"، وهيغل الذي "رأى أيضا حركة التاريخ في إطار صورة أو غاية مماثلة"[29]، هؤلاء وغيرهم عبروا بطريقة أو بأخرى عن وجود أسطورة، أو نموذج أصلي يحكم التطور. إنها الميتافيزيقيا بأشكالٍ مختلفة[30].

ولكن أليس استيحاء البيطار قوانينه الثلاث الأساس من تجارب الآخرين، هو من قبيل القول بوجود نموذجٍ يحكم التطور التاريخي، وهي ذاتها المسألة التي ينتقدها؟ ليس الأمر كذلك، لأن المقصود بقوانين البيطار كما نفهم، هو تحليل لممارسات السلطة بشقها السياسي في السيطرة على الذوات الاجتماعية، وتشكيل جماعة متخيلة ترتفع على التشكيلات العضوية؛ الأمر يتطلب كما يرى: وجود إقليم-قاعدة يؤطر عمل هذه السلطة، وقيادةٍ مركزية تحلّ محل الإله، و"آخر" تشكل صورته خطراً وجودياً على الجماعة المتخيلة. كل العوامل الأخرى تعدّ لديه في سياق الثانويات.

القوانين الثلاثة هي مقوّمات لنجاح السلطة/ الدولة؛ فالإقليم- القاعدة يستقطب المشاعر ويضفي عليها مضموناً وحدوياً. وفقدان هذه القاعدة يعني "أن التنسيق المنظم الذي يحتاجه هذا العمل يترك إلى التفاعل العفوي بين أقاليم أو كيانات سياسية مستقلة تسودها مصالح وميول واتجاهات مختلفة"، والسلطة هي التي تحمل مهمة التنسيق العام[31].

وتلعب شخصنة السلطة ورمزنتها إلى خلق نموذج للسلوك السياسي والأيدولوجي الجديد الذي يكشف عن نمط حياة جديد، وهذه العملية ضرورية خاصة في المراحل التي يتفكك فيها النظام التقليدي، وتبدأ الروابط ما قبل الحداثية بالتفكك، ويسود فيها ميوعة عامة بسبب غياب المفاهيم والأنظمة الجديدة[32]، فيعجز "المجتمع الممزق عن تحقيق وحدته بطريقة ديمقراطية تمثيلية، حتى وإن كانت الأجزاء التي يتبعثر فيها تمارس ديمقراطية محلية فعالة"[33].

في هذه المرحلة فإن "القائد- الرمز هو أهم الرموز التي ينجذب إليها الناس في شخصنة المطامح والمقاصد والتطلعات التي ينشدونها"، وتلخص السلطة المشخصنة، والحديث دائماً للبيطار، "قيم واتجاهات التجربة الانتقالية وتجعلها واضحة بشكل يستحيل على صعيد عام عن طريق العرض العقلاني أو النظري"[34].

أما الخطر الخارجي، وبروز الـ"هم" مقابل الـ"نحن"، فإنه عاملٌ أساس في تركيز السلطة، وإزالة القيود والضوابط التقليدية في النظام القائم[35]، ويساهم في تحويل مشاغل الناس السياسية من الجزء إلى الكل، ثم يوفر لهم نقطة لقاء يتجاوزون فيها الحدود المحلية[36]. ويستعين البيطار من أجل إثبات حجته بفرويد، ففي "حديثه عن روابط الحب التي توحد الأتباع مع القائد [...] تصبح هذه الروابط أقوى عن طريق الحقد على الغير، أو على الذين يقفون خارج هذه العلاقة"[37]. ولأن حجم المجتمعات الكبيرة يحول دون قدرتها على فرض صورتها بشكل حيّ على خيال الفرد، لأنه يحتاج إلى رموز حسية "يستطيع بها أن يعانيها"، و"العدو الخارجي يوفر له ذلك ويجعله جزءاً من المناخ النفسي والفكري الذي يحياه"[38].

إن وجود الآخر يحوّل المجتمع إلى "نظامٍ اجتماعي متصلب، وإلى تركيز القوى في يد قائدٍ قوي ينظر إليه أفراد الجماعة كمخلص"، وتركيز السلطة يؤدي بدوره إلى وضع حدودٍ "ضيقة على الحرية السياسية، وخصوصاً في التعبير عن المعارضة" وهو دافع أساسي للوحدة السياسية [...] فالردّ الأول على المخاطر الخارجية والحروب كان باستمرار تركيز السلطة"[39].

وفي هذا الإطار يلفت البيطار إلى أهمية قضية فلسطين، في كتابه "الفعالية الثورية في النكبة" التي صدرت طبعته الأولى عام 1965، كونها الأساس الذي يمكن أن يعتمد عليه لتوفير "آخر"، يؤسس عليه مشروعاً وحدوياً، خاصة أن النكبة قد أدت إلى انحلال النظام التقليدي العربي بالفعل[40].

يتضح من هذا العرض السريع لقوانين نديم البيطار، التي تهدف إلى عملية بناء الأمة، أنها تدور حول موضوعة واحدة هي السلطة بشقها السياسي، وهو تحليل أقرب إلى تبيان الآليات التي تتحكم عن طريقها السلطة بالمجموع، على أساس أن المجموع سلبي لا يبادر إلى أي مقاومة ممكنة. تغيب هنا الديمقراطية إستراتيجية وتكتيكاً. وتبقى قضية فلسطين مركزية، فهي ثابت أساس في تاريخ الفكرة القومية منذ بدء النكبة. ولكن المتأمل يتساءل أيضاً حول إمكانية الاستفادة من ذات القوانين التي يفترض أن تكون وحدوية، لتستحيل إلى قوانين تجزيئية. أي إن الآليات التي يستنبطها البيطار لدراسة نشوء الدولة القومية، قد تستخدم في نفس السياق أو في سياقٍ مختلفٍ لتدعيم الدولة القطرية. لا يجيب على هذا التساؤل سوى بضرورة أن تحمل السلطة، ولا شيء غير السلطة، أيدولوجيا توحيدية تخدم هدف بناء الأمة، تتضمن نظاماً أو "سلسلة من المبادئ والنظريات والعقائد يصور فيها أتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها، والعلاقات التي تربط بينهم وبينها"[41]، وأطلق على هذه الأيدولوجيا اسم "الانقلابية".

ماذا لو لم تتوفر تركيبة (السلطة– الأيدولوجيا الانقلابية)، وهي غير متوفرة، في الواقع العربي المعاصر؟ لا إجابة حاسمة على هذا التساؤل. فمفهوم الأيدولوجيا الانقلابية بالأصل، بوصفه يعبر ضمناً عن مرجعية أخلاقية، قد لا ينسجم بالضرورة مع آليات اشتغال السلطة، التي لا تكترث بمفهومها المجرد بشكل الأيدولوجيا، سواء أكانت جامعة أم مفرّقة، لذا فإن إقحام البيطار هذا المفهوم في مشروعه، ما هو إلا نزعة تعويضية للمضارّ التي قد تنتج عن تقديس السلطة. لذا لا بد من أيدولوجيا انقلابية، ذات صبغة توحيدية تشكل المرجع الأساس، وهذا شكلٌ من أشكال العودة إلى القومية العربية بمفهومها التقليدي، الذي يدّعي صاحبنا تجاوزه.

ولاختصار المقال، يمكن القول إن السلطة لا تنتج بالضرورة أمة، وقد عبّر عزمي بشارة عن هذا الأمر ذات مرة بمعادلة بسيطة: "دولة– أمة= سلطة"[42].

3.2 من الجماهير إلى الإنتلجنسيا

لقد سبقت الإشارة في الصفحات السابقة إلى أن المثقف القومي في الحقبة الأولى من الفكر القومي قد طرح نفسه كمثقف عضوي يرتبط بالجماهير، ويتحدث باسمها، ويراه الماكنة الأساسية التي تمسك بزمام الثورة. ولكن تركيز المفكرين القوميين في الجيل التالي على سلطة الدولة، دفعهم إلى أن ينظروا بعين الاستخفاف إلى الجماهير، وإلى الديمقراطية كآليةٍ صالحةٍ لتحقيق عملية بناء الأمة. في هذه الحقبة الجديدة انتقل المثقف القومي من صفِّ المجموع إلى صفِّ السلطة، على أساس أن الأخيرة هي التي تصنع المجموع.

ويوجه البيطار نقداً أساسياً إلى الفكر الوحدوي السابق، فهو يركز على دور المجاميع[43]، مع أن الأحزاب الجماهيرية برأيه لا تشكل موصلاً جيداً للفكرة الثورية[44]، والجماهير التي يمكن أن يعول عليها هي تلك "غير الملوثة بعد بالحضارة الغربية"[45]؛ لأن التقدم الاقتصادي والصناعي يفرز "جماهير متخلفة سياسياً"، فالوعي السياسي يفترض تخلّف الأوضاع الاقتصادية السياسية[46].

ويعود ذلك إلى انشغال وعي الجماهير بحاجات ومقاصد مباشرة ويومية "تقتل قدرته على تجاوز ذاته وحاضره وربطهما بتصورات بعيدة المدى"[47]، ويسوق البيطار أمثلة شتى ليبرز نظرة المنظرين الأيدولوجيين للجمهور، فماركس يصف البروليتاريا بالحمق والبلاهة، و"لا شك أن العمل ينتج الأعاجيب لذوي الثروة، ولكنه ينتج الحرمان للعمال.. إنه ينتج الذكاء ولكنه بالنسبة للعامل ينتج الحماقة والبلاهة"[48]، وآدم سميث كتب: "إن إدراك القسم الأعظم من الناس يتشكل بالضرورة بأعمالهم العادية. فالفرد الذي يقضي حياته بإنجاز بعض العمليات البسيطة لا تتوفر له الفرصة أن يجهد إدراكه.. إنه يصبح بشكل عام أحمق وجاهلاً إلى أبعد مدى ممكن للإنسان"[49].

ويجهل النّاس، في رأيه، عادة "القوى الموضوعية العامة التي تؤثر في سلوكهم الفردي وتحدد إرادتهم، فإنهم يميلون في أكثريتهم الساحقة إلى الاعتقاد بأننا نتميز بإرادةٍ حرةٍ وطليقة في تقرير أعمالنا [...] فبدلاً من الرجوع إلى اتجاهات وقوانين موضوعية عامة يعجز الوعي المحدود عن التوصل إليها واستيعابها"، يذهب إلى تجسيم وتجسيد جميع الاتجاهات الفكرية والمجردات والتصورات السياسية والأيدولوجية العامة في أشكال مادية حسية"[50].

وعندما يراقب الإنسان الحضاري سلوكه يرى بوضوح أن الميل إلى تجسيد المجردات في قوالب حسية يسود ليس فقط في المستويات الأخلاقية، والسياسية والأيدولوجية العليا، بل في الجوانب اليومية من حياته. الأمر الذي يكشف أن الفتشية (Fetichism)، لا تزال جزءاً من العقل الإنساني[51].

هذا الاعتقاد دفع البيطار إلى القول إن "من بين أهم التحولات التي أحدثتها السوسيولوجيا السياسية في المفاهيم الديمقراطية الغربية تبرز مسألة إعادة النظر في الصورة التقليدية حول الناخب ككائن عقلاني"[52]، إن أكثرية الناس تجد أن ضرورة اتخاذ القرارات تشكل ضغطاً، وتفضل التخلص منها"[53]، لذلك فإنهم يعهدونها لمن يعتقدون أنه يمكن أن يخلصهم منها.

والإنتلجنسيا هي من تأخذ هذا الدور التاريخي، إنها تمثل أشكال الوعي التي يمكن بها التعبير عن تحولات التاريخ وتناقضاته، ومن ثم ضبطها وتوجيهها[54]. الإنتلجنسيا تعطي ولاءها للأفكار والتصورات التي تتجاوز الواقع اليومي أو التجريبي على عكس "إنسان الشعب". إنها تنطلق واعية أو غير واعية من أن "مجابهة الواقع بالعقل هي القيمة الأساسية لكل فكر". ثم إنها تعرّف النقد بأنه توفيقٌ بين المعرفة والتحول الاجتماعي، وتضفي على العقل "قدرة على اكتشاف واقع أعمق وراء الظواهر، أو القدرة على اختراق هذه

الظواهر والذهاب إلى ما وراءها، حيث يكشف عن واقعٍ أكثر عمقاً وأهمية"[55]. إنَّ مهمة الإنتلجنسيا هي "الإعلان عن مثل عليا أو تصورات أيدولوجية مستقبلية كان القصد منها تجديد المجتمع والإنسان نفسه"[56].

والإنتلجنسيا، كما يحددها البيطار، عندما تعي نفسها، تتهيأ على شكل "حزب ثوري"، يتوسط بين الجمهور والإرادة السياسية نحو الثورة/ الوحدة. الحزب لا يتذيل بحركة الجماهير التي تنتشر في أرضيةٍ مختلفةٍ عن أرضية هذه الأخيرة، ولا يربط بين الأرضيتين أي انسجامٍ مسبق[57]. الإنتلجنسيا/ الحزب الثوري هي التي تقوم بمهمة تطوير المجموع، بل خلقه.

ولكن كيف يمكن لـ"إنسان الشعب"، الذي يزدريه البيطار، أن يصبح من الإنتلجنسيا؟ يجيب إن "المثقف الذي يهتم بالأفكار والتحليل الفكري والوقائع يكون منظراً، والذي ينشغل فقط بالأفكار المعيارية والتقييمية يكون أخلاقياً، وهو يصبح جزءاً من الإنتلجنسيا عندما يهتم بالنوعين ويوحدهما في نقد يرفض الأوضاع القائمة عن طريق الفكر المنضبط والمنظم. الإنتلجنسيا إذن تتميز عن المثقفين الآخرين في كونها لا تشكل "كلاب حراسة" لهذه الأوضاع، وللنظام القائم"[58]. مهمة المفكر الذي ينتمي إلى الإنتلجنسيا هي الكشف عن "العام" الذي يقبع وراء "الخاص"، من أجل الإمساك به والعمل على التماهي معه، وتوجيهه بما يخدم الأيدولوجيا التوحيدية.

من الواضح أن البيطار يعدد مهمات الباحثين الاجتماعيين، لا مهمة الإنتلجنسيا ذاتها؛ فتعريفه لا يشمل على سبيل المثال الاقتصاديين أو رجال الدين أو غيرهم، بل يشمل فئة من السوسيولوجيين المؤدلجين بأيدولوجة قومية، وإن توخينا الدقة أكثر، وجدنا أنه لا يتحدث إلا عن "نديم البيطار" ذاته. إن المهمات التي خصصها لفئة الإنتلجنسيا مطابقةٌ تماماً للمهمة التي عهدها لنفسه في مؤلفاته التي تتوخى الكشف عن العام وإهمال الخاص في تجارب التاريخ الثورية.

ومن المثير أن نجد له نصاً يتحدث فيه عن التجربة النفسية للمثقف؛ فـ"عالم المفكر هو ما يقرأ ويطالع، إن عالم كتبه يمثل عادة، بمفاهيمه وأفكاره والتزاماته الأخلاقية، عالماً أكثر واقعية، بالنسبة له، من عالم الناس. الكلمات والأفكار التي تكوّن هذا العالم هي أدوات المثقفين، والهدف من استخدامها هو تنظيمها في تصورات معينة حول قضايا معينة [...] هذا يعني أن المثقف يعمل في دنيا مطواعة له، تنقاد لإرادته وتأخذ أشكالها وفق رغباته. هذا العمل، وخصوصاً إن كان مركزاً في عزلةٍ عن الخارج ومشاغله وصراعاته اليومية وممارساته العملية، يولد فيه نفسية خاصة ترى على الأرجح، وإن كان بشكل لاواعٍ، أن الواقع الموضوعي نفسه يخضع أو يجب أن يخضع لرغباته وإرادته فيكون مطواعاً وصاغراً لها مثل الأدوات التي يستخدمها. [...] الذين يعانون هذه التجربة يتحولون إلى إنتلجنسيا. العالم الفكري الذي تعيشه هذه الإنتلجنسيا يدفعها إلى عملها الثوري دون اهتمامٍ كبير بالنتائج الشخصية التي تترتب عليه، فتتخذ مواقف حاسمة في مقاومتها للنظام القائم"[59].

على الأرجح أن النص السابق يمثل بامتياز تلخيصاً مهماً لسيرة ذاتية تعبّر عن الكاتب نفسه، أكثر من كونه يمثل بالفعل حالة نفسية يمكن تعميمها على المنتمين إلى الإنتلجنسيا. وتكمن أهمية النص كما نرى في أنه يعبر بالفعل عن الاغتراب الذي عاشه المثقف القومي العربي في مرحلة دخلت فيها المجتمعات العربية في أزمة انسداد الآفاق، وقبع فيها متمترساً خلف أوراقه وكتبه، ومزدرياً الشعوب التي انشغلت، كما أبصرها، في البحث عن لقمة عيشها. ومما لا ريب فيه فإن هذه النتيجة النفسية لم يكن المثقف القومي ليتوصل إليها لولا جهده الجهيد لتطليق الرومانسية، وتقديس العلموية، وهو الأمر الذي سيعني الانفصال عن مشاعر الناس والطبقات الاجتماعية.

3.3 الأصل النيتشوي لمفهوم التاريخ عند نديم البيطار

يسعى هذا القسم إلى تقصي الأصل الفلسفي للتاريخ عند نديم البيطار، خاصةً أن مفهوم التاريخ في فكره يأخذ موقعاً مركزياً، فهو الميدان الأساس الذي يلجأ إليه من أجل الإقناع وإثبات قوانينه الوحدوية، وأطروحاته حول القومية العربية، والطريق إلى تأسيسها لتصبح جامعاً موحداً بدلاً من التجزئة العضوية والأقلمة المصطنعة التي يخلقها الاستعمار عبر سياسات الهوية.

في كتابه "مفهوم الأيدولوجيا"، يراجع عبد الله العروي مضمون الأيدولوجيا الانقلابية لدى البيطار، فمفهوم "الأدلوجة" كما يقرأه الأول من الأخير، يتغيا نسف الفلسفة التقليدية وإبدالها بنظرية ثابتة ومطلقة عن طبيعة الإنسان، ويتجاوز الحاضر لإحياء الماضي في المستقبل، ويحمل "تصوراً لمسار التاريخ يقضي على التصور الديني التقليدي"، ويشكل البداية الحق للحرية في المجتمع الإنساني، ثم إنه ينفي كل "ما يخالفها في جميع الميادين ويقدم أخلاقية جديدة ليعوض الأخلاقية المنهارة"، والمنهجية المتبعة هي اللجوء إلى الجبرية التاريخية، والكشف عن وجود سنة متواترة في التاريخ، و"هذا لا يتأتى إلا بالسرد وجلب الأمثلة تلو الأمثلة"[60].

يأخذ العروي على عاتقه تقصي المنهجية المتبعة في تحديد مفهوم الأيدولوجيا عند البيطار، فيكشف أن "الذرائعية والتلفيقية" هي التي تحكم تصوره لها[61]، فالمعاني مستقاة من ديلثاي ومانهايم وجورج سوريل ونيتشة[62]، ولكن الجامع بينها هو ارتباطها الوثيق بالتاريخ؛ فالسرد الذي يقوم به "يرجى منه إقناع القارئ بوجود قانون تاريخي تخضع له كل الثورات الناجحة"[63].

وقبل أن ننتقل إلى توضيح فلسفة التاريخ لدى البيطار، نشير إلى أن رؤى الجيل الأول من القوميين العرب ارتبطت بمفاهيم غربية المنشأ، ومختلفة المصادر، بين اللجوء إلى المذهب الألماني الذي يجوهر اللغة كما هو الحال عند الحصري والأرسوزي، وبين من يلجأ إلى الليبرالية السياسية، ويتبنى مفاهيم التنوير كما هو الحال عند زريق[64].

لم يتغير الحال عند دعاة القومية التالين، فاستيعاب الحداثة الغربية يكاد يكون ثابتاً في صيرورة الفكر القومي العربي، والتحول كان وما زال محصوراً في الانتقاء من مدارس فلسفية أخرى، أو إعادة فهم نفس المدارس القديمة، ولم يخل الأمر من تلفيقية بين عدة مدارس لاعتباراتٍ أيدولوجية تخدم الطرح الأساسي لدى كل مفكر.

ويتبين من خلال تحليل خطابه، أن نديم البيطار استلهم الروح النيتشوية في لجوئه إلى المنهج التاريخي المقارن، مع أنه لم يكشف عنها صراحة في نصوصه المتعددة. ويظهر ذلك واضحاً من خلال المنهجية المتبعة التي يخطها، فهو في البداية يسلب التاريخ أي غائية مفترضة سلفاً، ويفقده جوهره، ثم يبنيه مجدداً بما يخدم أيديولوجيته التوحيدية، وهي ذات المنهجية التي يطبقها فيلسوف إرادة القوة فريدريك نيتشة (1844-1900)، وفي السطور التالية تبيان ذلك:

يفترض البيطار أن المنهج العلمي يقرّ بأن الظواهر الاجتماعية تخضع لموضوعية مستقلة خاصة بها، إن هذه الموضوعية تكشف عن ذاتها في قوانين أو علاقات انتظامية تسودها، وأن حرية الإنسان ترتبط إلى حدٍ كبيرٍ بإدراك هذه الموضوعية. إن العلم "يحاول أن ينتزع من العالم الموضوعي الانتظامية المتكررة التي ينطوي عليها، فمن يطابق بين تجميع الوقائع والأحداث وبين العلم يخطئ كثيراً، لأنه يرى في جزء، وإن كان مهماً، العملية العلمية كلها"[65].

تنطوي الفقرة السابقة من تقديم البيطار لكتابه "من التجزئة... إلى الوحدة"، على محورين أساسين: الأول هو سلبُ ما يسمى التاريخ الحدثي، أو تاريخ الوقائع، ووصمه بالميتافيزيقيا. والدعوة إلى تاريخٍ تحكمه المنهجية أو القوانين الأساسية، فالمعرفة التاريخية تستوجب "معرفة تغفل فرادة الأحداث والظواهر الاجتماعية، وتحاول بدلاً من ذلك ترتيبها في نظامٍ عام، أو بالأحرى، أن تكشف عن هذا النظام الذي ينظمها"[66].

المزاوجة بين المنهج والوقائع هو دأب المدرسة النيتشوية التي تقسم التاريخ في قراءتها له بين تاريخ بالنظر وتاريخ بالتطبيق(*). فالنظر هو استنباط قوانين عامة مجردة من التطبيق، تفهم من هذه القوانين طبيعة الصيرورة في التاريخ المتعدد، لا التاريخ الواحد الأوحد الذي انتقده البيطار كما تم توضيح ذلك في الصفحات السابقة. ولو تمَّ إمعان النظر في معظم مؤلفات البيطار لوجدنا بالفعل أن قراءته لتاريخ التجارب الوحدوية في التاريخ، الناجحة منها والفاشلة، كان بناء على ثنائية النظر والتطبيق. والرفض الحاسم لتاريخ الوقائع؛ يقول نيتشة في مقدمة أفول الأوثان: "هناك من الأوثان في العالم أكثر مما هناك من وقائع"[67].

أما المحور الثاني الذي يوضحه لنا النص هو نفي التاريخ الكلي لصالح التاريخ المتعدد، لذا يقطع البيطار في منهجيته التاريخية مع هيغل وتلامذته، ومع التطوريين الاجتماعيين، الذين رأوا جميعاً أن هنالك نموذجا أو عقلا يحرك التاريخ[68]، ويصف فرويد الذي قال بمبدأ الليبدو، و"الذي كان يمثل في الواقع الأرضية النهائية لكل شيء تقريباً فيضبط كل ما يحدث في وحدة عامة"، يصفه بالميتافيزيقيا. فـ"العصر الحديث عصر متزمت كغيره في التاريخ. والعقل الأيدولوجي الذي يعبر عنه عقل مانوي"[69].

يتطابق النقد السابق تمام المطابقة مع النقد النيتشوي للتاريخ الكلي، أو الكونية والعقل في التاريخ كما قال به هيغل، فعند نيتشة "ليس هنالك أمر اسمه (المسار الكلي) للكون متصوراً بما هو نسق أو نظام، وليس هنالك (كلية) أو (نظر كلي) إلى الوجود. إذ ما من تقويم

(*) وهو دأب المدرسة الهيغلية أيضاً، لكن القطع الذي أنجزه البيطار مع هيغل سيتوضح في الفقرات التالية.

للوجود إلا وهو (تقويم إنسي جزئي) يريد فيه (الجزء) المفتت أن يصير (كلاً) شاملاً[70]، إن مقولة "سيرورة العالم" يختبئ خلفها فرض واهم، هو "فرض وجود الإرادة والمسؤولية" عند الأفراد[71]، و"سبب شعبذة الإيمان بعاقلية التاريخ إنما معاده إلى هوس الإقدام على تعقل كل أمر مهما شذ وندر، ومهما عدم المعنى والغاية. وهي شعبذة تسلم إلى القول بمبدأ "الضرورة المطلقة" بما هي العبارة عن غاية عقلانية"[72]. إنَّ "الصيرورة ليس من شأنها أن تخدم أي فكرة"[73].

وتظهر بوضوح فكرة "العود الأبدي" لدى نيتشة، في مؤلفات البيطار: الأيدولوجية الانقلابية وما تبعه من أجزاء تحت سلسلة "التاريخ كدورات أيدولوجية"، فلا مكان للوجود، والتغير والصيرورة، هو كل ما يستطيع الإنسان الإمساك به، لكنه ليس صيرورة مستمرة لانهائية؛ بل هو على حد تعبير نيتشة "السنة الكبرى للصيرورة"، تنتهي عندها دورة لتبدأ دورة جديدة. ولا اختلاف بين دورة وأخرى: فإن الوجود كلَّه صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي[74].

إن فكرة العود الأبدي، حسب البدوي، "لا تقضي على الحرية، بل هي تخلِّصها من الحاجز الذي كان يحدُّ منها حتى الآن، حاجز ثبات الماضي. فلما كان الماضي هو المستقبل – حسب العود الأبدي – فإن النفس حرة فيما خُلِقَ وفيما لم يُخلَق. ومَن يعرف العود الأبدي يشعر بأنه فوق كلِّ استعباد للزمان. إن "الآن" ليس هو اللحظة الهاربة، بل هو التصادم بين المستقبل والماضي. وفي هذا التصادم يستيقظ الآن على نفسه ويعي ذاته"[75].

سعى نيتشه إلى أن يستوعب الاستمرار في "الحركة الدائمة والثبات والصيرورة حتى لا يهرب شيء أبدا من قانون الحركة ولذا يتم إعادة تعريف الزمان ويظهر العود الأبدي، إن الدورة الحالية للزمان ستنتهي ولكن لن يتوقف الزمان إذ إنه سيبدأ دورة أخرى لا تختلف عن سابقتها [...] وحينما تنتهي ستبدأ من جديد وبنفس الطريقة. [...] ولعل العود الأبدي هو بديل فكرة الخلود ويوم القيامة في الديانات السماوية، وهى الحل النيتشوي لمشكلة الموت، وهو حل يزيل ظلال الإله تماما ويزيل الأصول الربانية للإنسان". والعود الأبدي "يعنى تكرار اللحظة بكل ثباتها وصيرورتها، ولكنه ليس تقبلا لمضمون اللحظة الثابتة، وإنما هو تأكيد لصيرورتها، ولذا فأنا أرغب أن تتكرر اللحظة وأن تزول في ذات الوقت، أي إنني أقبل شكل الوجود الذي تعتبر فيه الصيرورة هي الأساس؛ الأمر الذي يعني الإذعان الكامل للصيرورة والإدراك المأساوي فسيتكرر نفس الوجود/ الصيرورة دائما[76].

لا يكشف البيطار في إطار تعقيبه على ميرتشيا إلياده عن احتجاجه على التعديل الذي أجراه الأخير على نظرية "العود الأبدي"، يقول إلياده: "إنَّ إعلان نيتشه موت الإله ظاهرة قديمة جداً في تاريخ الأديان- مع هذا الفارق بالطبع، وهو أن غياب الإله الأكبر يؤدي إلى ولادة مجمع للآلهة أكثر حيوية ودراماتيكية، على الرغم من مرتبته الأدنى؛ في حين أن موت الإله اليهودي- المسيحي يؤدي في تصور نيتشة، إلى أن يعتاد الإنسان الحياة على مسؤوليته، وحيداً في عالم نزعت عنه القداسة تماماً. لكن هذا العالم القائم بذاته

والذي نزع منه المقدّس نزعاً جذرياً إنما هو عالم التاريخ. فالإنسان بوصفه كائناً تاريخياً، كان قد قتل الإله، وصار بعد هذا القتل مضطراً إلى العيش في التاريخ ليس إلا"[77].

ففي "حدود الهوية القومية" يكتب؛ متحفظاً على أسطورة "الرجوع الخالد"، التي تعود إلى "نماذج أصلية ظاهرة تناقضية (paradoxical) [...] فعندما تتحول هذه الأسطورة إلى تفسير حديث للتحول الاجتماعي كما يصنع كثير من المفكرين، فإن هذه الظاهرة تصبح تناقضاً قاتلاً. أسطورة الرجوع الخالد تمثل نقيضاً للزمان، للتحول التاريخي نفسه. وعندما يستخدمها المؤرخ في إدراك موضوعه، فإنها تصبح مغالطة، لأن هذه الأسطورة تعني أن الحقيقي لا يتغير"[78].

إن هذا التعقيب الأخير لا يعني إلا أن البيطار يريد من صاحب نظرية "الرجوع الخالد" الرجوع إلى جادة النيتشوية التي ترفض تجميد الأسطورة وتحويلها إلى نموذجٍ تحليلي. وهو الذي حاول في كتابه "الأيدولوجيا الانقلابية"، أن ينجز دراسة جامعة منظمة للتاريخ تعمل على تفسير حركته عبر دورات أيدولوجية[79]. حيث يرى أن للأيدولوجيا دور ثوري، ويرصد المرحلة الانتقالية التي يتم فيها الانتقال من أيدولوجيا تكون قد استنزفت إمكاناتها وانتهت دورتها، إلى أيدولوجيا أخرى تمثل بداية دورةٍ تاريخيةٍ جديدة[80].

وتنقسم الدورة الأيدولوجية إلى عدة مستويات: مستوى الفلسفة الاجتماعية، ومستوى الأيدولوجيا الانقلابية ومستوى اللاهوت، وتنتقل الأيدولوجيا في دورتها عبر هذه المستويات، حيث تمثل الفلسفة الاجتماعية لحظة التساؤل النقدي الذي يهدف إلى خلخلة النظام التقليدي، عندها تتحول هذه الفلسفة إلى أيدولوجيا انقلابية. لكن هذه الأيدولوجيا تفقد انقلابيتها بعد استقرارها فتدخل في مستوى اللاهوت. فالمجتمع اللاهوتي هو مجتمع استنفدت الأيدولوجيا الانقلابية في كل إمكانياتها وتحولت إلى سائدة، فلا تعود بعدها قادرةً على نقد الأسس، ذلك أن الأيدولوجيات تقدم نفسها بوصفها دينا جديدا وعقيدة بديلة[81].

هكذا يأتي دور الفلسفة الاجتماعية عند البيطار في المرحلة الأخيرة، ومبررها هو رفض الواقع القائم دوما، وتقدم نفسها كمطلقٍ جديد. هنا موقف يطلب من الفكر القومي إعادة تغيير العلاقة مع الدين، ونقد الفلسفات التي تنقضه باسم العقلانية والعقل، فـ"الأديان التقليدية، أو ما سميناه الأديان الغيبية، تلتقي مع الأيدولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة، رغم إلحادها، في طبيعتها، وفي المقاصد والأهداف التي تبغيها، و في التجربة السيكولوجية الأخلاقية التي تولدها، فالطبيعة واحدة، والمقاصد متماثلة من حيث الشكل و إن اختلفت في المصدر"[82].

إن المفكرين الانقلابيين في العصر الحديث، حسب البيطار، أحلّوا الإنسانية والتاريخ محل الله، فأرادوا أن يكشفوا في تاريخ فكرة الله المنهارة تاريخ تحرر الإنسان. لهذا "أدى رفض الدين والله إلى تأليه الإنسان والتاريخ في أشكال دينية جديدة"[83]، هذا هو بالضبط التصور النيتشوي لعملية قتل الإله، إن القانون الذي يحكم التاريخ بعد أن قتل البشر الإله، في رأي نيتشة، هو التاريخ متمثلاً بالعود الأبدي[84].

النظارة النيتشوية التي ارتداها نديم البيطار في معالجته للتاريخ، جعلته يجري عملية انتقائية واسعة على التجارب التاريخية العالمية المختلفة من أجل خدمة أيدولوجيته "الثورية التوحيدية"، أي بما يساعد على تجاوز الواقع القائم، نحو واقع ممكنٍ أفضل. وليس هنالك مجال للشك بأنه كان وفياً لدعوة فريدريك نيتشة في إخضاع التاريخ لرغبات الحاضر.

فالحاجة إلى التاريخ، عند نيتشه، إذا كان ثمة حاجة به حقا، إنما هي حاجة لأن "نحيا" و"نفعل" وليست هي بالحاجة إلى صرف نظرنا عن الحياة والفعل. ونحن "لا نريد خدمة التاريخ إلا قدر ما يخدم الحياة" ومن ثم صرنا في حاجة إلى "دفن الماضي" ونسيانه وتجاهله[85].

يدعو نيتشة إلى "التوحد بالشيء التاريخي وذلك عبر إخضاعه لحاجتنا لا لحاجته وإملاءاته هو"[86]، فقد كانت الأقوام المنتصرة برأيه تهمل التفاصيل الشخصية لحياة الشعراء وحيثياتهم وظروفهم ويستبدلونها بأوضاعهم هم وأحوالهم[87]، فالتاريخ هو تأويل، بل "إنه تأويلات متلاحقة: قل لي كيف تكتب تاريخك أنبئك بطبيعة إرادة قوتك"[88].

والجهة الوحيدة القادرة على إعادة قراءة التاريخ بطريقة "إيجابية"، هي الإنتلجنسيا؛ فـ"التاريخ لا تصنعه الجموع أو الجماهير، وإنما الأبطال أو النخبة. وعمل المؤرخ هو التوسط بين هذه النخبة لخلق شروط ظهور الأمر الجميل الجليل"[89]. من هذه الأطروحة النيتشوية انبثق رأي البيطار بضرورة خلق إنتلجنسيا عربية جديدة، بدلاً من الحالية "الساقطة"، التي تتسم بـ"عقلية تبشيريةٍ وعظية" وبالـ"الطفولة والبدائية الفكرية"، وبـ"الذبذبة"، وبـ"عقلية التآمر"، إنها إنتلجنسيا أضحت "خارج وعيها"، والضرورة تحتم إعادة تجديدها[90].

والتركيز على الدولة عنده لا يجد تأصيله عند هيغل كما يبدو للوهلة الأولى. فالدولة لا تبدو عند البيطار، كما أسلفنا سابقا، مطلقة. الأيدولوجيا هي التي يجب أن تكون مطلقة[91]. إنما هي عنف مركز بقصد توحيدي، وهو تمام الطرح النيتشوي، فـ"الأخلاق لا تأتي إلا بعد عملية القسر والإكراه والإجبار" الذي يقوم به الأقوياء[92]، وحدّ الدولةِ وحقيتها أنها عنفٌ منظم[93] تقوم بعملية "قلب القيم" حتى تسود قيم الأقوياء. والحال أن عملية "القلب" هذه عملية إرادية، ولا يمكن أن يحدث ذلك دون قوة، فالوجود برمته هو استقواء[94]. إنَّ أطروحة التوسط بين الجبرية والإرادية هو طرح نيتشويٌ بامتياز ينعكس على نصوص البيطار؛ فالإنتلجنسيا عن طريق الأيدولوجيا الانقلابية يمكنها أن تمسك بالقوانين التاريخية، وأن تجري عملية التحول[95]، فالأيدولوجيات الإنقلابية كلها تتأرجح بين "ماديةٍ تاريخية تطورية قالت بها، وإرادية ثورية كانت تقترن بها"[96].

يتضح لنا من الفقرات السابقة أن جديد نديم البيطار في قراءته للتاريخ، هو ارتكازه على الموقف النيتشوي، وتبيئة هذا الموقف عربياً. ويبدو "المفكر الانقلابي"، حين لجأ إلى المتحدث باسم زرادشت، أنه أجرى نقلة في الفكر القومي العربي، حين هجر المنهج الدايكروني، الذي يقوم على تتبع نشوء الظاهرة تاريخياً، إلى المنهج السايكروني الذي يرى أن تحليل الظاهرة الثورية لا بدّ أن يكون جوّانياً، وإدراكها كبنيةٍ تحمل مقوماتها داخلها. وهذه بالطبع إحدى نتائج جينالوجيا الأخلاق، حيث تهدف الجينالوجيا النيتشوية، إلى

الكشف عن منشأ الأخلاق و"شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك"[97]، أي قراءة حالة الوحدة بوصفها ظاهرة اجتماعية، كـ"نصٍ هيروغليفي" حسب تعبير نيتشة[98]، ينبغي الكشف عن شبكة العلاقات الناظمة لها.

ولكن من غير المفهوم لماذا لم يكشف صاحب "القوانين الأساسية" أصل تصوره لمفهوم التاريخ، بل بالعكس تسعى مؤلفاته بشكل عام إلى الأخذ والاقتباس من عشرات المفكرين والفلاسفة والمؤرخين، الأمر الذي دفع عدداً من الناقدين إلى اتهامه بالتلفيقية. هل وقع البيطار بشكلٍ غير واعٍ في السجن النيتشوي؟ أم إنه سعى بإرادته إلى أن يتلافى سهام النقد حمايةً لمشروعه الأيدولوجي؟

مع أن هذا التساؤل يبقى عالقاً، إلا أن هذا الإجراء الذي قام به أحد أهم المفكرين القوميين العرب من الجيل الثاني، لم يكن ليكون، لولا أن "مشكلات" الواقع العربي، أبرزت فشل الفكر القومي العربي التقليدي، وجعلت مفكراً من الجيل الثاني يواجه رومانسية القومية المتفائلة، بأخرى علمويةٍ مأساوية.

3.4 خاتمة الفصل الثالث

تناول هذا الفصل طبيعة الإضافة التي قدّمها واحد من أهم المفكرين القوميين في القرن العشرين، وسعى إلى تقصي التحول الذي حدث على الصيرورة الفكرية للقومية العربية أثناء معالجتها لـ"مشكلات" الواقع العربي. ورغم أن هذا الفكر استمر بمواصلة الحفاظ على ثوابت أساسية من الجيل الأول: ضرورة قيام كيانٍ سياسي شامل لا يعترف بحدود الدولة القطرية، ومركزية القضية الفلسطينية. إلا أنه أجرى بالفعل تعديلات جوهرية تتعلق بالعلاقة مع اللغة والدولة والجمهور والدين، وليعمل على إضافة الصبغة العلموية إلى مشروعه، مطلقاً بذلك كل آثار الرومانسية في التراث القومي العربي.

ومن خلال تحليل الخطاب القومي لنديم البيطار، تبين أن الفكر القومي العربي تجاوز نظرياً ذاته، فالأدوات الجديدة التي اقترحها وتتعلق معظمها بالسلطة السياسية (الدولة)، يمكن أن تستعمل أيضاً بطريقة معاكسة لما هو مرغوب به من قبل الحركة الفكرية القومية، أي إنها يمكن أن تكون أداة فعالة في ترسيخ الدولة القطرية، والطائفية السياسية، ما دامت تهمّش ما كان سابقاً يُدعى بـ"المقوّمات".

وهذا يعني أن صاحب "القوانين الأساسية" وقف على الحدِّ الفاصل بين حقبتين فكريتين مختلفتين: الأولى حملت رؤية رومانسية تبشيرية، نظرت إلى اللغة والدين والتاريخ، بوصفها معطياتٍ أولية. أما الثانية فاعتنقت الأدوات العلمية الحديثة المنتمية إلى حقل السوسيولوجيا، ودعت إلى تجزئة "مشكلات" الواقع العربي، وردّها إلى مجتمعات عربية متعددة، لا إلى كل واحد. ربما كان ذلك سبباً مهماً جعل البيطار يصرّ على تشديد الطابع الإطلاقي للأيدولوجيا القومية، الذي حاول التعويض عبره عن غياب السؤال الأخلاقي في تحديده لآليات اشتغال السلطة.

وكان من أبرز الانتقالات التي حققها البيطار هجره تماما للمنهج الدايكروني في تحليل الظاهرة القومية، إلى المنهج السايكروني، ولكنه انحبس فيه، وانزلق إلى خطاب الحتمية التاريخية كما لاحظ ذلك عبد الإله بلقزيز[99]. ويرصد الفصل القادم نموذج قسطنطين زريق، وهو داعٍ قوميٍ آخر من الجيل الثاني، عمد بالعكس من ذلك إلى التجمّد في المنهج الدايكروني، لتتقزم عنده فكرة القومية العربية أمام الصعود الغربي المتسارع الخطى على السلم التاريخي كما أبصره.

هوامش الفصل الثالث

[1] كارل بوبر، منطق العلوم الاجتماعية، تعريب أحمد الصقلي، ضمن بحث الإجازة في الفلسفة، 1984-1985، ص104. أورده عبد السلام بنعبد العالي ومحمد سبيلا، الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص68-69.

[2] كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص76-79.

[3] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، مصدر سبق ذكره، ص 267.

[4] المصدر السابق، ص299.

[5] عبد الإله بلقزيز، "من أجل مراجعةٍ فكريةٍ وسياسية لمفهوم الوحدة العربية" (ص99-124)، مجلة المستقبل العربي، العدد 367 لشهر ايلول/سبتمبر 2009، ص107.

[6] ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص287.

[7] سبق لعزمي بشارة أن أشار إلى هذه الملاحظة على مستوى العالم الأنجلوسكسوني ف"لم يكن القوميون إذا، هم الداعين الأوائل إلى التجانس الثقافي والإثني كبيئة اجتماعية ملائمة لتحرر الإنسان، بل الليبراليون، لقد كان الليبراليون في الواقع هم القوميين، أو قوميي تلك المرحلة". عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص148.

انظر أيضاً إلى:

Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered" (pp.201-222), International Journal of Middle East Studies, Vol. 26, No. 2 (May, 1994).

[8] فيصل دراج، تقرير عن: ندوة "المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر" بيروت، 10-12 أيار/مايو 2010 (ص197-207)، مجلة المستقبل العربي، العدد 376 لشهر حزيران/يونيو 2010، ص200.

[9] ميشيل عفلق، في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة، ج1، حزب البعث العربي الاشتراكي، ب.س، ص284.

[10] المصدر السابق، ص284-285، والتشديد من عندنا.

[11] المصدر السابق، ص 286.

[12] هذا هو رأي أدونيس، أنظر مقابلته مع عبده وازن في جريدة الحياة اللندنية بعنوان:"أدونيس: القومية العربية لم تجذبني إطلاقاً ... ومجلة «شعر» هذه أسرارها"، الأحد, 21 مارس 2010.

[13] ميشيل عفلق، مصدر سبق ذكره، ص53.

[14] عزمي بشارة، مصدر سبق ذكره، ص206.

[15] كرّس البيطار جزءاً كبيراً من كتاباته حول هذه القوانين الأساسية، ولكنَّ الدراسة الأساس في شرحها هو كتابه: من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية.

[16] نديم البيطار، من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1986، ص23.

[17] المصدر السابق، ص19-46.

[18] المصدر السابق، ص47-48.

[19] المصدر السابق، ص66.

[20] المصدر السابق، ص67.

[21] نديم البيطار، حدود الهوية القومية: نقد عام، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002، ص16.

[22] المصدر السابق، ص222.

[23] المصدر السابق، ص223.

[24] المصدر السابق، ص225.

[25] المصدر السابق، ص15.

[26] المصدر السابق، ص204.

[27] المصدر السابق، ص13، والتشديد من عندنا.

[28] المصدر السابق، ص152.

[29] المصدر السابق، ص193.

[30] المصدر السابق، ص192.

[31] نديم البيطار، من التجزئة... إلى الوحدة، مصدر سبق ذكره، ص126-127.

[32] المصدر السابق، ص301-302.

[33] المصدر السابق، ص305.

[34] المصدر السابق، ص313.

[35] المصدر السابق، ص175.

[36] المصدر السابق، ص176-177.

[37] المصدر السابق، ص180.

[38] المصدر السابق.

[39] نديم البيطار، الفعالية الثورية في النكبة (طبعة جديدة موسعة)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1973، ص148-149.

[40] المصدر السابق، ص176.

[41] نديم البيطار، الأيدولوجية الانقلابية، مكتبة بيسان، بيروت، ط1، 2000، ص33-34.

[42] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مواطن، رام الله، ط1، 1997، ص225.

[43] نديم البيطار، المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة اجتماعية، مكتبة بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2001، ص12.

[44] المصدر السابق، ص32.

[45] المصدر السابق، ص43.

[46] المصدر السابق، ص34.

[47] المصدر السابق، ص54.

[48] المصدر السابق، ص196.

[49] المصدر السابق.

[50] نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة، مرجع سبق ذكره، ص315.

[51] المصدر السابق.

[52] المصدر السابق، ص228.

[53] المصدر السابق، ص332.

[54] نديم البيطار، المثقفون والثورة، مصدر سبق ذكره، ص64.

[55] المصدر السابق، ص65.

[56] المصدر السابق، ص84.

[57] المصدر السابق، ص36-37.

[58] المصدر السابق، ص63.

[59] المصدر السابق، ص90-91.

[60] عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993، ص119.

[61] المصدر السابق، ص121.

[62] المصدر السابق، ص123.

[63] المصدر السابق، ص120.

[64] ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، طبعة منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، سلسلة كتاب القراءة للجميع؛ 20، ص176.

[65] نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة، مرجع سبق ذكره، ص11.

[66] المصدر السابق.

[67] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة)، الحقيقة، سلسلة دفاتر فلسفية (نصوص مختارة؛4)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص68.

[68] نديم البيطار، حدود الهوية القومية، مصدر سبق ذكره، ص192.

[69] المصدر السابق، ص193-194.

[70] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص87.

[71] المصدر السابق، ص 88.

[72] المصدر السابق، ص98.

[73] المصدر السابق، ص115.

[74] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص515.

[75] المصدر السابق.

[76] عبد الوهاب المسيري، "نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر" (ص95-111)، أوراق فلسفية، العدد الأول، القاهرة، نوفمبر 2000م، ص 108-109.

[77] ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص126. بتصرف.

[78] نديم البيطار، حدود الهوية القومية، مصدر سبق ذكره، ص192-193.

[79] نديم البيطار، الأيديولوجية الانقلابية، مصدر سبق ذكره، ص122-127.

[80] نديم البيطار، من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الإنقلابية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1969، ص129.

[81] نديم البيطار، الأيديولوجيا الإنقلابية، مصدر سبق ذكره، ص126-127.

[82] المصدر السابق، ص507.

[83] المصدر السابق، ص 506.

[84] جون ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت عدد 58، أكتوبر 1982، ص62-63.

[85] محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره، ص 101.

[86] المصدر السابق، ص102.

[87] المصدر السابق، ص103.

[88] المصدر السابق، ص132.

[89] المصدر السابق، ص128.

[90] نديم البيطار، المثقفون والثورة: سقوط الإنتلجنسيا العربية، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص98-100.

[91] نديم البيطار، الأيدولوجيا الإنقلابية، مصدر سبق ذكره، ص127-138.

[92] محمد الشيخ، مصدر سبق ذكره، ص106.

[93] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة)، الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظورٍ غربي، سلسلة دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص54.

[94] محمد الشيخ، مصدر سابق، ص125.

[95] أنظر إلى فصل المعنون بـ"معنى ودور الوعي الأيديولوجي" في نديم البيطار، النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، معهد الإنماء العربي، طرابلس/بيروت، ط1، 1978، ص365-395.

[96] نديم البيطار، المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة تاريخية، مصدر سبق ذكره، ص34.

[97] عبد السلام بعبد العالي، الميتافيزيقيا والعلم والأيديولوجيا، مصدر سبق ذكره، ص152.

[98] المصدر السابق.

[99] عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص247-248.

الفصل الرابع

من القومية... إلى الأداتية

طروحات النهضة العربية عند قسطنطين زريق

"فلربّ ابتسامة ناعمة أحيت نفساً تعسة ورفعتها من وهدتها، ولرب نظرة محبية نشرت الأمل بعد اليأس والهناء بعد البؤس [...] ولعمري إن في هذا لخدمة قومية جزيلة لا يدانيها العمل السياسي أو السعي المادي"

قسطنطين زريق، الأعمال الكاملة، مج1

4.0 تمهيد

سعى الفصلان الماضيان إلى إعادة أشكلة اثنين من منظري القومية العربية، ضمن ما سبق تسميته "الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي". ففي حين بنى دروزة تصوره للقومية العربية على أساس وجود أمةٍ عربية ناجزة، فإن نديم البيطار تقدم خطوات إلى الأمام محللاً عوامل أخرى صبت في رؤيته لإمكان وحدة العرب؛ لقد صبّت جميعها في تحليل آليات سيطرة السلطة على الذوات الاجتماعية.

وكان أحد الاستنتاجات التي تمَّ التوصل إليها، هي انتقال داعي القومية العربية من الجيل الثاني لإضفاء الصبغة العلموية على خطابه، بعدما وعى أن خطاب من سبقه قد تخلله جانبٌ رومانسي، فسعى إلى تغيير إستراتيجيته بما يخدم دراسة المجتمعات العربية بوساطة منجزات المعرفة الاجتماعية الحديثة، لكي ينزع ذلك الجانب نهائياً.

وقد ظهر من مناقشة إسهامات نديم البيطار، أنّه قد حاول علاج ما رآه من خللٍ في الفكر القومي العربي في مرحلته المبكرة، عبر تبنيه المنهج السايكروني؛ أي دراسة الظواهر الوحدوية من الداخل بهدف الكشف عن عوامل تحققها ونقلها إلى الوجود. ولكنه عندما مارس

عملية التفكيك على الخطاب السابق، اكتشف أنَّ معظمه يدور حول الرومانسيات، وانتهى إلى صكِّ طروحات جديدة، وجدناها قد غادرت ميدان الفكرة القومية، وانتقل بموجبها إلى صفِّ السلطة باسم العلم، ثمَّ باسم تجديد الفكر القومي.

يتناول هذا الفصل نموذجاً آخر من القوميين العرب، قسطنطين زريق، الذي أخذ الطريق الآخر، وتبنى المنهج الدايكروني في معالجة موضوع القومية وعلاقتها بالحداثة. ويخلص الفصل إلى أن زريق شهدَ تحولاً فكرياً تدريجياً، وليس حاسماً، ازداد وضوحاً عقب عودته إلى العمل الأكاديمي والبحثي، وبالتحديد في كتابه "نحن والتاريخ" عام (1959)، حيث تجاوز في هذه المرحلة "مسألة الهوية العربية، وانكب على مسألة أخرى اعتبرها أجدى وأهم، ألا وهي قضية التقدم الحضاري واللحاق بالغرب. وكان يدعو بحرارة المبشر إلى الأخذ بقيم الغرب مادياً وفكرياً"[1].

وقد أدى به هذا التحول إلى أن يردَّ القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا إلى دائرة السياسة، وأن يحصرها في الحيز الخاص، ويقصيها عن الحيز العام. وهو أمرٌ مرده رؤيته لها كعقيدة صوفية تشبه الأديان التقليدية بتعبيراتها الروحية. ثم إنه أمرٌ سهّل عليه أن تكون دعوته القومية ذات هوىً ليبرالي، تنسج علاقات ديناميكية مع الدين والتراث.

أما أطروحته في النهضة العربية، فلم تراوح التبشير بالتحديث، والدعوة إلى العقلانية الأداتية، وتنظيم المجتمع وترتيبيه، وهو أمر لا بد أنه أبهره في بعض المجتمعات الغربية المتقدمة، غافلاً عن الأشكال الجديدة من الهيمنة التي تؤدي إليها العقلنة الشاملة في المجتمع، أو ما سماه يورغين هابرماس "معرفة المصلحة". ليبتلع زريق أثناء تشبيده لرؤيته القومية أيدولوجيا الحداثة الغربية التي أفرزت فيما أفرزت، تصوراً خطياً تقدمياً للتاريخ، وأشكالاً مختلفة تصب بعضها فيما عاصره زريق نفسه ب"نهاية التاريخ".

4.1 مفهومان للقومية العربية عند قسطنطين زريق

ولد قسطنيطين زريق (1909-2000) في دمشق، وتلقى تعليمه في الجامعة الأمريكية في بيروت ثم في جامعة برنستن، حيث نال شهادة الدكتوراة قبل أن يتجاوز الحادية والعشرين. ثم عاد إلى لبنان حيث درّس التاريخ في جامعته الأولى حتى تقاعد سنة 1977. وبالإضافة إلى التدريس؛ شغل زريق مهمات رفيعة سواء في الحقل الدبلوماسي أم الأكاديمي، فكان وزير سورية المفوض في واشنطن (1946-1946)، ورئيس وفدها إلى الهيئة العامة للأمم المتحدة (1946-1947)، كما شغل إدارة ورئاسة عدد من الجامعات اللبنانية والعربية، وأسس وساهم في تأسيس عدد من المؤسسات، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مؤسسة الدراسات الفلسطينية[2].

وكان وقد أسهم في أواخر العشرينيات من القرن الماضي، بتنظيم "جماعة القوميين العرب"، الذي فرّخ في العقود التالية أكثر من منظمة قومية مثل "حزب فلسطين العربي"، و"عصبة العمل القومي"، وأخيراً "حركة القوميين العرب"، التي كانت امتدادا لجمعية "العروة الوثقى" التي كان المرشد الروحي لها، وصاحب السلطة المعنوية[3].

بدوره أشار عزيز العظمة، في فقرةٍ واحدةٍ لا غير، إلى المحيط الاجتماعي- الثقافي الذي نشأ فيه زريق، وهو سليل طبقة وسطى أرثوذكسية دمشقية، تفاخرت اجتماعياً على أورثوذكس حي الميدان، ومنه ميشيل عفلق، حيث كان الأولون ينعتون الآخرين "بالميل إلى البلطجة واستعراض العضلات الذي كثر ما عُلِّلَ استناداً إلى علاقتهم بالبادية وحوران واختلاطهم بأهليهما، وبقيامهم على تجارة الأغنام والجلود وما شابه"[4].

لا ريب في أن ملاحظة العظمة، في كتابه الذي يتناول سيرة حياتية وفكرية لقسطنطين زريق، تحمل ملاحظة نقدية مضمرة، وهي علاقة التنشئة الاجتماعية بالإنتاج النظري لمفكرين من أشهر مفكري القومية العربية في القرن العشرين؛ ففي حين أخرجت البيئة الاجتماعية- الاقتصادية الأولى مفكراً قومياً ذا ميولٍ ليبرالية، أنجبت البيئة الثانية منظراً ومفكراً راديكالياً مثل عفلق. وربما منعت العلاقة الحميمة التي ربطت العظمة بزريق وعائلته، من التوسع في هذه الملاحظة.

والتحاق زريق بالجامعة الأمريكية ببيروت، وقد كانت حينها "جامعة الصفوة المختارة للشرق الأوسط بأسره [...] كان بمقدور العائلات الغنية فقط إرسال أبنائها للدراسة هناك"[5]، هي إشارة مهمة قد توضح أحد أسباب نزوعه إلى الليبرالية الغربية، وذلك على عكس جوّ التقشف الذي حاول العظمة أن يسبغه على مرحلة الشباب.

لا بد من الإقرار بأن قسطنطين زريق حمل تصوراً مبكراً أكثر نضوجاً من معاصريه في قضية القومية العربية، فهو منذ عام 1939، أي منذ صدور الوعي القومي، وهو ينبه إلى أن ظاهرة القومية، ولدت من رحم أوروبا الغربية، بفعل ظروف اجتماعية واقتصادية معينة، حيث نهضت فيه "شعوب المنطقة المذكورة لتحصيل مطالبها المادية والمعنوية لإحياء تراثاتها الحضارية. وقد أتاح لها هذا النهوض قدرات توجهت إلى سبيلين عريضين مترابطين، هما متابعة (التقدم)، الذي يجلبه (التحديث) والحصول على المزيد من منافعه وغنائمه، والاندفاع منه إلى استعمار مناطق العالم الأخرى التي ظلت واقفة دون التطور (التحديثي) والتكون القومي المرافق له"[6].

والفرق البارز بين نظرة زريق إلى القومية العربية، وبين نظرة بعض معاصريه من دعاتها والناطقين بها، هو اعتباره أن "هذه القومية ليست في الواقع موجودة الآن فعلاً، ولم تكن موجودة بمفهومها الحديث في أي عصر من عصور تاريخنا [...] وإن أردنا استخدام المصطلح الفلسفي، فهي قائمة فينا بـ(القوة) أي إمكاناً وقابلية، لا (بالفعل)، أي وجوداً وتحققاً"[7].

وكما إن القومية لم توجد منذ بدء التاريخ، فإنها أيضا لن "تدوم على ما هي عليه اليوم حتى نهايته"، بل هي في أحسن الأحوال "يقظة من اليقظات التي خبرها المجتمع الإنساني، والتي تشكل محطة هامة من المحطات التي تحل فيها المجتمعات الإنسانية في مساراتها التاريخية الحضارية"[8]، فليس "الموقع الجغرافي، ولا التكوين البشري، ولا التاريخ الماضي، ولا الازدهار الاقتصادي– لا هذا ولا ذاك أو ذلك أو كلها معاً– يؤلف وطناً أو يكفل بقاءه"[9].

لهذا فقد اعتبر زريق القومية العربية عقيدة آنية، يجب تأصيلها في نفوس الشعوب العربية، وأنها وسيلة وليست غاية بحد ذاتها، فهي الوسيلة الأهم التي يمكن الوصول بها إلى "القدرة"؛ أي المجتمع المتحضر، الذي يملك من الإمكانات المادية والعلمية ما يحقق إنعاشاً اجتماعياً لأبنائه، ويتخلص من التبعية لأي كيانٍ في الشرق أو الغرب.

ومن أجل هذه الغاية، فإن أي دعوة أو تنظيم قومي لا بد لها من أن تحتوي على "لب اقتصادي اجتماعي ثقافي، لأن القومية الحقة ليست دعوة سياسية فحسب، وإنما هي حركة شاملة لحياة الشعب كلها تعمل على تحريرها من الأسواء الداخلية والخارجية معاً وإلى نقل أوضاعها من مواقع التخلف والانفعال والتبعية إلى مرامي التقدم والفعل والسيادة"[10].

ولكن هذا الموقف الفكري لم يكن واضحاً تمام الوضوح منذ بداية كتابته حول موضوع القومية العربية، كما إنه لم يصبح الأصل المركزي لأطروحاته في الكتابات المتأخرة، فقد خطّ زريق تصوره للقومية العربية في كتاب الوعي القومي، وقد خالطه الشيء اليسير من الجوهرانية العربية التي تقر بعوامل مثل الجنس العربي، وتعتبر أن الأمة العربية كيان متحقق بالفعل. وبعد ما يقارب العشرين عاماً همّش فكرة القومية لصالح فكرة "التحديث"، وهو أمر سنفّصله في القسم التالي من هذا الفصل.

من الراجح أن التحول الفكري الذي أصاب زريق، بالتركيز على جوانب وتهميش جوانب أخرى، كان أحد أسبابه العمل في سلك الدبلوماسية، الذي خاض غماره منذ منتصف الأربعينيات وحتى منتصف الخمسينيات؛ لأن العمل الدبلوماسي، كما يقول، هو الذي يجعل الإنسان مقدِّراً لأهمية "العمل المنتج المنطوي على تَبِعة"[11]، فالعمل المهني/ التقني، جعل زريق في فترته التالية يفكر بطريقة تقنية[12].

ولأنه من باكورة أعماله، لم يتحجر في موضوع القومية العربية، وأقر بديناميكيتها، فكان من الطبيعي أن يكون موقفه من التراث، ومن الدين، بالمرونة التي لن نجدها عند مفكرين قوميين معاصرين، فالمجتمع التقدمي في رأيه لا يحتاج إلى أن يقطع صلته بتراثه الماضي "ما دام هذا التراث هو نفسه نتيجة لنظرة تقدمية وجهد تقدمي"، والخلاف يحدث فقط في حال لم يكن جوهر التراث المتمسك به تقدميا[13].

ولا ريب أن النظرة الديناميكية للدين والتراث، تبرره الصيغة الليبرالية للقومية العربية، التي تجنح دوماً إلى الحلول الوسط، وتصب جل اهتمامها نحو مسائل عملية. لكن هذا مرده أيضاً إلى نظرته للقومية بوصفها "عقيدة"، أي منظومة أفكار تشبه إلى حدٍ كبير الدين. الدين بوصفه مجموعة من الأخلاق التربوية المحفزة، أكثر من كونه دينا له مشروع سياسي يريد أن يطبقه على أرض الواقع.

هذا جانب مهم، من الضروري أن نفهم بوساطته مرونة زريق تجاه مسائل تشدد فيها آخرون. فأن تنتمي القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا دائرة السياسة، هو نفيٌ لها، وهو أمرٌ يقتضي بالضرورة موضعتها ضمن الحيز الخاص وإقصاءها عن الحيز العام.

تتضح الفكرة الأخيرة عند معالجته لعلاقة الدين [الإسلامي] بالقومية، وتظهر روح المقارنة بين بنيتين يراهما متشابهتين؛ فليس هنالك تناقض بين الإسلام والقومية العربية، "إن التناقض ليس، في نظري، بين **هذين المنظومين الشاملين للفكر والعمل** بقدر ما هو في أساليب فهمنا لهما وتصرفنا بحسبهما"[14]، و"الاغتراف من التراث الروحي في حضارتنا، وفي الحضارة الغربية، وفي كل حضارة زهت وأثمرت في التاريخ. **فلباب القومية قيم روحية"**[15].

من هنا شبّه رجال القومية، الذي أطلق عليهم "رجال العقيدة"، بالرسل والأنبياء، ورأى في القومية عاملاً "مطهراً" للروح، ثم قارن بين العمل القومي العقائدي وبين النبوة، فالمطلوب "إنشاء النفوس الفاعلة، إذ ليست أزمة العرب ناشئة عن الاقتصاد، وإنما عن (الفراغ الروحي) الذي يجب أن يعالج بالإخلاص وبإنكار الذات وبالمحبة[16].

ويتغلب العقائديون، حسب زريق، على "أزمة النفس"؛ التي تتمثل بـ"تراخي الهمم وغلبة اليأس وطغيان التشاؤم واستشراء الحقد والحسد وإيثار المصلحة الخاصة وزوال معنى الإخلاص والتضحية وإنكار الذات، يصبح العقائدي كالمتصوف العابد الذي يفني شخصيته في "شخصية الكون الكبرى"، على مثال النبي الذي ترتفع معه العقيدة إلى خير الإنسانية، ويصبح العقائدي في وضع يتبح له نقل الجبال من مكان إلى مكان و"لا شيء غير ممكن لديه"[17].

وعبر هذا الطرح يستخلص أن نجاح "القومية العربية، ودوامها بعد أن تتحقق، يستلزم منها أن تتطور لتصبح "رحبة لا ضيقة، سمحاء لا متشددة منكمشة، تقدمية لا رجعية، أو بكلامٍ آخر، إذا أسفرت هذه القوميات عن كونها مظهراً من مظاهر روح الحضارة، أو إنها تنكمش على ذاتها، فتختنق لعدم وجود الهواء والنور"[18].

وعندما يتم تحويل القومية إلى مجموعة من الأخلاقيات الروحية، تصبح الأمم الأوروبية أهدى سبيلاً في أخلاقياتها وروحها الصافية، فهي التي ما كانت "لتلتحم هذا الالتحام لولا أنها تدربت طوال أجيال متتابعة، على التعاون والانتظام، فاختلطا بدمها وروحها، وجاهد أفرادها جهادا عنيفاً حتى استطاعوا أن يخضعوا أهواءهم الخاصة، ومنازعهم الشخصية لرغبة الجماعة التي ينتظمون في سلكها.

ولو أننا انتزعنا لأنفسنا من هذه الأمم الغربية أعظم قادتها اقتدارا وأكثرهم معرفة ونفاذاً، لما استطاعوا أن يخلقوا منا كتلة متراصة، ما دمنا لم نظفر، كل منا في داخله، بتلك الثمرة المباركة للجهاد النفسي المتواصل"[19].

وقد دفع هذا الشكل من التنظير ناقداً ماركسياً مثل رئيف خوري، ليشبه ما كتبه زريق حول موضوع القوميات، بما يسمعه في مواعظ يوم الأحد في الكنائس المسيحية[20]، وليلاحظ تغلغل النزعة الروحانية فيه، فهو خطاب "الشخصية الداخلية"، ومشاعر "مقرونة بعموميات مرسلةٍ إرسالاً ومبهمات صوفية"[21].

ويزيد خوري متهكماً على النزعة الإنسانية– الروحية عند زريق قائلاً: "الدودة أخت الإنسان عند ميخائيل نعيمة، والفقير والغني سواء، والمنصور والمكسور لا يختلفان وهكذا... وأتصور أن سيداً من أسياد الرقيق الرومان كان لا يجد بأساً إذا اضطره الأمر أن يخاطب عبيده متأدباً: احرثوا يا شباب، كلنا إخوان"![22]

لعله من المهم بعد ذلك أن يُشار إلى أن أهم النتائج التي يمكن أن تستخلص من طروحات زريق حول القومية العربية هي أن مفهومها لديه ينشطر إلى شطرين: الأول يفيد أن القومية العربية هي نتيجة، تدفع باتجاهها عجلة التحديث واقتباس الآلة وما يرافقها من أساليب عقلية تناسبها، ومن الواضح أن القومية العربية ههنا رديفٌ لـ"الأمة". فـ"القومية ظهرت في البلاد الغربية كأحد مظاهر التحديث المجتمعي أو كإحدى نتائجه، ولم تبد بالشكل الذي اتخذته، في المجتمعات التي لم (تتحدَّث)"[23].

وكان محمود حداد قد لاحظ أن مضمون هذا الطرح، كان قريباً "عن غير قصد طبعاً، من رأي (العلماء الشيوعيين السوفيات)، الذين جرت بينهم وبين الشيوعيين السوريين [...] مناقشات حول هذا الموضوع، حيث قال (العلماء السوفيات) إن القومية العربية لم تتكون بعد، بل هي في مرحلة التكوين"[24].

ويمكن البناء على ملاحظة حداد، والقول إن زريق ابتلع خطاب الحتمية التاريخية، المتولدة عن مقولات التاريخ الخطي الأوحد، الذي صدَّرته المركزية الأوروبية، وشيّد بذلك نظرية تشابه في بنيتها نظرية التطور التاريخي للماركسية، ومن غير المستبعد أن يكون مصدر التشابه هذا، قد تولد من محاججاته الفكرية ضد الشيوعيين العرب في لبنان.

قد تدفع الملاحظة الأخيرة إلى معاودة التفكير بسؤال إدوارد سعيد في دراسته التي جاءت تحت عنوان:"انتقال النظريات"، حيث تساءل "عمّا إذا كانت نظريةٌ ما، في حقبة تاريخية وثقافة قومية، تصبح مختلفة تمام الاختلاف بالنسبة لحقبة أخرى، أو موقف آخر"[25].

إن المفاهيم حسب الخطيبي، هي "وقائع تاريخية تأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان، وتندرج في كتابات لها منطقها الخاص وتنمو بالاستعارات التي يأخذها علم من آخر، وبوساطة مجموع تحوّلي بين التاريخ والعلم والأيدولوجيا. والمفهومات والكتابات تترابط ولكن في كل مرة تأخذ صورة نظرية، وبطانة أيدولوجية تهيمن عليها"[26].

وربما تضيء مقولة الخطيبي، وإجابة سعيد لنا، قراءةً لانتقال شذرات من حقول نظرية مختلفة إلى تصور زريق للنهضة العربية؛ فالحركة الانتقالية للنظرية "تنطوي بالضرورة على عمليات من التمثل والتأسيس، تختلف هذه العمليات عن تلك القائمة عند نقطة المنشأ"، ويتم في المرحلة الجديدة "تحويل الفكرة التي جرى استيعابها، أو إدماجها كلياً (أو جزئياً)، من خلال استعمالاتها الجديدة، وعبر موقعها الجديد في زمان ومكان جديدين"[27].

وفي هذا الإطار يمكن تلمس عدة نصوص اعترف فيها أن "للمذهب الماركسي"، الذي يقول إن التطور في وسائل الإنتاج، والعلاقات الاقتصادية الناجمة عنه، "تحتم بدورها نوعا من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية– بل الحياة العلمية والفكرية والروحية بكاملها". إنَّ لهذا المذهب "الذي يتضمن هذا التعليل سحره وفتنته، خاصة لمجتمعٍ في مثل وضعنا السياسي والاجتماعي والعقلي"[28]، ومن غير المستبعد أن تكون فكرة الحتمية التاريخية، والخطية التاريخية قد عبرت إلى فكره من بوابة الماركسية التي حاربها طوال حياته الأكاديمية.

أما الشطر الثاني من مفهوم القومية العربية فيأتي بوصفه عقيدة، تماثل إلى حدٍ بعيد، نمط تدين مفكري عصر التنوير، والذي يرى أن الدين بالأساس هو وعي أخلاقي Ethos يلزمه وجود "حرية" أو "عدم قسر" في اتخاذ الخيارات الدينية[29]. وقد رأينا فيما سبق أن الناقد الماركسي رئيف خوري سبق ووصفها بال"روحية الفكرية"، التي تعتمد على "وعي أصحابها لها ومشاركتهم في غرسها وتعهدها"[30].

يقول زريق:"إنني أعني بالقومية شيئاً أعظم من السياسة وأوسع. فما السياسة إلا ناحيةٌ ضيقةٌ من نواحيها ولون محدود من ألوانها، لأن القومية تشمل الحياة بأوسع معانيها وتستهدف الأمة بجميع أحوالها وترمي لا إلى اكتساب حرية الأمة وتوسيع نفوذها السياسي فحسب، بل إلى إنماء قواها الروحية ورفع مستواها الاجتماعي والعقلي والسير بها إلى أبعد ما يكون من طريق الحياة المثلى"[31]، و"الدين الصحيح، الذي يرمي إلى تفتيح قوى الروح، فهو ينبع والقومية من معين واحد ويتجهان آخر الأمر إلى غايةٍ واحدة، لذا يترتب على القوميين العرب أن يعودوا إلى مصادر دينهم، فيستمدوا منها السمو النفسي والمتانة الروحية، وأن يستلهموا — في ما يستلهمون من معالم الدين– سيَرَ أنبيائهم جميعاً، ويغنوا نفوسهم بما يفيض عنها من قوةٍ وصفاء"[32]. ومن هنا اقترنت العقيدة القومية عنده دائماً بالتربية، فلا "نكران أيضاً أنه كان للتربية البيتية أثرٌ بين في حفظ العنصر اليهودي وبعث القومية اليهودية بعد أن تفرق اليهود في أنحاء المعمورة [...]. غير أن هذا النوع من التربية القومية لا يتأتى إلا بعد أن يتهذب الوالدان تهذيباً قومياً صحيحاً، وبعد أن تتثقف الأم بصفةٍ خاصة، لما للأم من التأثير في تنشئة الولد وتكوين روحه [!!]"[33].

وليس هنالك من أدنى شك بأن المفهوم الثاني ينزع أي مشروع سياسي اجتماعي لفكرة القومية العربية، ويقصيها إلى "ما وقرَ في القلب"، لتصبح مثلها مثل العقيدة الدينية مسألة فردية تخص الفرد ويتناقلها الأفراد فيما بينهم، وهذا هو سرّ مطواعية دعوة زريق القومية التي استوعبت الدين والتراث، وظهرت مقارنة بغيرها من الدعوات القومية، ليبرالية الهوى.

4.2 من القومية إلى الأداتية

على عكس ما طرحه عزيز العظمة، بأن قسطنطين زريق "بقي على ثباتٍ فكريٍ مبكر، أمضى عمره في توسيعه وتخريجه"[34] حتى رحيله عام 2000، فإن قراءةً معمقة لأعماله تؤكد أن أفكاره قد انتابها تحويرٌ أساسي، تدريجي وليس انقلابيا، تمحور حول تهميشه لمسألة الهوية العربية، ومركزته لفكرة "القدرة"، التي عنى بها التطور التكنولوجي والتقني الذي ترافقه أساليب تفكير علمية حديثة. وربما أدت علاقة الصداقة والتآلف بين زريق والعظمة، إلى أن يغفل الأخير أن مسألة ثبات الأفكار، هي إهانةٌ للمثقف أكثر من كونها إشادة به؛ فالأصل في المفكر أن يطوّر ويعيد مراجعة إنتاجاته، لأن الأفكار مثلها مثل الواقع، تاريخية وابنة زمانها ومكانها.

في أفكاره المبكرة، رأى زريق في كتابه "الوعي القومي"، الذي صدرت طبعته الأولى عام 1939، أن الأمة العربية موجودة، "لها شخصية خاصة تنفرد بها عما سواها من الأمم: شخصية مؤلفة من عناصر مختلفة– أهمها اللغة، والثقافة، والتاريخ المشترك، قد تحدرت جميعها من أصول الماضي"[35]، والسبب في الفوضى الفكرية التي يعيشها العرب هو فقدانهم "الشعور القومي الصحيح الذي يوحّد جهودنا، وينظم قوانا الروحية، ويفيض نفوسنا صفاء وركونا"[36].

إن أهم مقومات الوعي القومي هو "معرفة ماضي الأمة معرفة صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي كونتها حتى جعلتها في حالتها الحاضرة، والكشف عن مصادر قواها الروحية الخاصة التي تمتاز بها عن غيرها من الأمم"[37]، ويلعب "الجنس العربي"، في هذا الإطار، دوراً هاماً في حفظه روح هذه الأمة، مع التحفظ على المشاكل التي أثارها موضوع الجنس في الشرق والغرب[38].

وينظر بعد الجنس إلى اللغة؛ فـ"اللغة العربية، من بين اللغات جميعاً، قد أظهرت حيوية بالغة في دقة انتظامها، وفي سعة انتشارها، وفي مرونتها التي جعلتها أداة صالحة لنقل شتى العلوم والآداب"[39]، وأخيراً ينظر إلى التراث، فـ"الظروف والأحوال الخارجية– على أهميتها في تكييف التاريخ وتسييره– ليست شيئا إزاء القوى الداخلية التي تجيش في صدور الأمة"، ومصدرها التراث الذي شيده السلف[40].

ولكن هذه الأمة، والحديث لزريق، لا يكفي أن ترتكن إلى مقوماتها دون أن تستفيد من روح الغرب الذي طالما انبهرت ببريقه الخلاب. ولكي تستفيد منه عليها أولاً أن تعي مصادر تقدمه، فهذا التقدم إنما يقبع وراءه ثورةٌ علمية وصناعية وتكنولوجية، جعلت أمته في مقدمة الأمم[41].

ف"وراء اقتصاد الغرب، علم الغرب. ولست أعني بالعلم هذه المعلومات المتفرقة التي نستمدها من الكتب المدرسية أو المؤلفات السطحية [...]، وإنما أعني تلك الطريقة في التفكير، وذلك الأسلوب في التحليل الذي يثبت في العقل ويشيع في النفس عندما يعاني المرء التدريب العلمي الصحيح: أعني البحث الدائم عن الحقيقة، والشك اليقظ في ما لا يوافق العقل، والاستنتاج الصحيح والمنطق السليم"[42].

إذن وراء اقتصاد الغرب، علم الغرب. و"وراء علم الغرب، فلسفة الغرب. وفي الفلسفة تجتمع شتى التيارات الفكرية والعاطفية وتتجه كلها نحو هدف واحد في نسق واحد. وهذا ما يجعل عامة الغربيين ينظرون إلى العالم نظرات متشابهة، ويقدرون قيم الحق بمقادير متقاربة، يختلفون بها عما سواهم من الشعوب التي لا تعيش في جوهم ولا تصدر عن فلسفتهم"[43].

بعد أقل من عقد واحد من الزمن، تصبح رؤية صاحب مصطلح "النكبة" مقسومة إلى شقين: الأول يتبنى الأقوال الكلاسيكية للقومية العربية لمواجهة الصهيونية، حيث ينتشر لفظ "الأمة"، التي لا بد من أن يتم تجنيد قواها بكاملها و"توجيهها إلى ميدان الصراع"[44]، ثم "تحقيق أكبر قسط من التوحيد الممكن بين الدول العربية في ميادين: الحرب، والسياسة، والاقتصاد، وسواها"[45]، فإشراك القوى الشعبية في النضال، "بحيث يقوم كل فرد من أفراد الأمة بقسطه منه"[46].

وعندما يتساءل إذا ما كان هنالك ثمة أمة عربية بالفعل، يجيب متمثلاً معنى الأمة من الصهيونية، "آخر" العرب الذي انتصر عليهم، ف"ليس للصهيونيين مزايا الأمة الموحدة"، ولكنهم رغم ذلك شكلوها "بإقبالهم المطلق على الحضارة الحديثة، فكادوا يحققون بهذه الإرادة ما ليس طبيعياً، بينما أن الطبيعي عند العرب — أن يكونوا أمة– لا يزال غير محقق. وهذا الفارق الفاصل"[47]!

أما الشق الثاني من معنى النكبة فينبني بمنتهى الوضوح على مقولات التحديث واعتناق التقنية وما يصاحبها من حداثة تفكك التشكيلات العضوية والطائفية ما قبل الحداثية، ف"التكون القومي لن يظهر في أي بقعة من بقاع الأرض إذا لم تتوفر له شروطٌ اقتصاديةٌ واجتماعيةٌ وفكريةٌ معينة. فهو لم ينشأ إلا على أنقاض الإقطاعية — بل القبلية– والطائفية والجبرية والغيبية"[48].

وبالطبع فإن هذا الانقلاب لم يتم لولا دخول الآلة التي حولت "النظام البدائي الراكد المتفرق في الاقتصاد والعيش، إلى نظامٍ متطور اختصاصي متشابك، وعندما خفضت الحواجز المنيعة القائمة بين طبقات الشعب، وسرى العلم المنطقي المنظم فضبط نوازع الخيال ومجاري الفكر وحوّل العقلية البسيطة الساذجة إلى عقلية واعية متفتحة متركبة"[49].

ونحن العرب لن يكون لنا سبيل إلى تلك الحداثة دون "اقتباس الآلة واستخدامها في استثمار مواردنا على أوسع نطاق ممكن. فهي في مقدمة العوامل التي أحدثت في الغرب ذلك الانقلاب الذي أدى إلى نظام الحياة الحديثة"، وهي التي أدت إلى فصل "الدولة عن التنظيم الديني فصلاً مطلقاً"[50].

واقتباس الآلة لا بد من أن يصاحبه "تدريب العقل وتنظيمه بالإقبال على العلوم الوضعية والتجريبية، وتوجيه الجهد الثقافي في الأمة إلى تحقيق أكبر قدر من هذا الانتظام العلمي، والابتعاد ما أمكن عن الخيال المخدر والرومنطيقية المائعة، الضائعة المضيعة. فليس كالعقل المنتظم أداة لاسئصال الباطل"[51].

إذا كانت الهزيمة العربية الشاملة في النكبة قد جعلت زريق يهتم بالجانب الهوياتي، متمثلاً بالقومية العربية، فإن عشر سنواتٍ أخرى ستكون كفيلة بتهميش موضوع الهوية لصالح التقنية والتحديث؛ يتساءل زريق في كتابه "أي غدٍ؟" الصادر عام 1957، عن معنى المجتمع التقدمي؟ فيجيب بقوله إنه هو المجتمع الديناميكي المتحرك، الذي يتميز بالقوة، وتتمثل قوته بـ"إنتاجه المادي والعقلي: إنتاجه في ما يستثمر من موارد الطبيعة، ويستغل من كنوزها، وما يبني عليها من منشآت، وينظم من علاقات، وما يصاحب ذلك كله من نظرٍ عقلي، وبحث علمي، وتركيز للمفاهيم، وتجميع للحقائق"[52].

يساوي زريق بين النهضة القومية وما يسميه التقدمية، التي تقوم على "عدة أركان متسلسلة: آلة، تكنيك، اقتصاد، إنشاء. فبها يتحرك مجتمعنا، وتسري فيه الروح الديناميكية التي تيسر له الوسائل لحماية كيانه أولاً، ولتقدمه في النواحي الأخرى ثانياً"[53]. لكن هذه الرؤية المقدسة للتقنية، تبقى مقيدة بمقياسٍ خلقي أدبي ملخصه "مقدرة المجتمع عامة، ومقدرة الأفراد الذين يؤلفونه، على التغلب على الهوى والطمع والاستئثار، هو احترامهم لكرامة الفرد وشخصية الإنسان"[54].

ومقدرة المجتمع وحرية الإنسان تصونها، والحديث لزريق، "فنون من التنظيم في الحياة الاقتصادية، وفي الجهاز الإداري والجهاد السياسي، تقوى كل يوم وتتعقد، وتوجه الحياة الحاضرة توجيهاً لا غنى لنا عن التعرف إليه إذا أردنا أن نساهم في عالم اليوم والغد ويكون لنا مكان مرموق فيهما"، وبرأيه لم تقترب سوى بعض المجتمعات الغربية الحديثة من هذه الصيغة الجديدة[55].

إن أهم مآثر الثقافة الحديثة، حسب زريق، "ما جلبته من تنظيم للحياة الاجتماعية يتسع نطاقه وتتوفر دقته ويزداد تقدمه يوماً بعد يوم. فعلاقة الإنسان بالإنسان، بعد أن كانت نتيجة الشعور والمصلحة والتقليد فحسب، أخذت تخضع لأنظمة وقوانين يستنبطها الإنسان بالاختبار والمعرفة المحققة، فإذا الأسرة والمدرسة والمعمل والدولة وسواها من مؤسسات المجتمع تنفتح للعلم المنظم، وإذا المساهمة في أي منها تتطلب درجة متزايدة من الفهم والإدراك والتملك من فنون التنظيم الاجتماعي. ولا شك في أن هذه الدقة وهذا التشابك والتعقد هما من أهم مزايا المجتمع الحاضر، وأنهما إلى حدٍ بعيد نتيجة الثقافة الحديثة وتطور العقل الحديث"[56].

وهذا النفس الذي ينظر بعين الرضى إلى التقدم التقني في الغرب، وما يصاحبه من برمجة عقلية إدارية تناسب التحديث، سوف يستمر في بقية مؤلفاته؛ يقول في "هذا العصر المتفجر" الذي صدر عام 1963:"وعندي أن الغرب هو ذلك الفريق من الشعوب البشرية الذي أنتج، أو تمثل إلى حدٍ بعيد، الحضارة الحديثة، أو بصورة أخص، أبرز عناصرها: العلم والتقنية (Technology). والشرق هو

ذلك الفريق الآخر الذي يتيقظ الآن لأساليب الحياة العصرية وينشد بسرعة وقوة متزايدتين استخدام هذه الأساليب وتكييف نفسه على مقتضاها"[57].

وفي معركة الحضارة (1964)، يعدد ثلاثة أنواع من مظاهر التحضر: يتمثل أولها بـ"الأدوات والآلات التي يخترعها الإنسان"، وثانيها بـ"المنتجات الحاصلة من استخدام هذه الأدوات"، وثالثها بـ"القدرة التقنية أو المهارة التكنيكية" التي تعني مجموعة المعارف "الناشئة عن التجربة والاختبار"[58].

وفي معنى النكبة مجدداً (1967)، يذكر أن واجب الدولة العربية هو حشد "الكفاءات المهيئة، وأن تهيئ الكفاءات الممكنة"، وأن "تجند المهارات والعقول لمعارك هذا العصر التي هي، في المقام الأول، معارك عقل ومهارة"[59]، وتبدو التكنولوجيا في نحن والمستقبل (1977)، "محور التطور البشري"، فعصور التاريخ تتميز "حسب الإنجازات الصنعية التقنية البارزة"[60].

ويختم زريق مؤلفاته بإعادة التأكيد على مركزية التقنية؛ ففي مقدمة الأعمال الكاملة التي كتبت في أواسط عام 1994، يؤكد أن "الوجه الغالب للقدرة في هذا الزمان هو التقدم العلمي والتقني الذي بلغت منه الدول والمجتمعات السائدة مبلغاً عجيباً رهيباً"، وهذا الشكل من أشكال التقدم هو الذي حافظ وحمى ورعى الرسالة القيمية متمثلة بحرية الفرد وكرامة الإنسان[61].

يتضح من خلال استعراضنا النصوص السابقة أن قسطنطين زريق، في نظريته للقومية العربية، استند إلى النموذج الغربي الذي تحقق برأيه في بعض جغرافيات أوروبا الغربية، مصدقاً بذلك على مقولة التاريخ الخطي الأوحد، الأمر الذي جعله يبتلع أوصافا تدل على مركزية عرقية أوروبية، تصنف عوالم البشر إلى عالمٍ أول يتزعمه الغرب، وعالم ثالث ترزح تحته المجتمعات العربية[62]. وقد أدى به هذا الموقف إلى عدم تمييزه بين الحداثة والتحديث، فهو في دراسة له تحت عنوان (النهج العصري، 1985)، يترجم مصطلح الحداثة إلى (Modernity) و(Modernism)[63]، دون أي تمييز بينهما.

وما اكتفى صاحب مصطلح "القدرة" بذلك، بل أبصر جانباً واحداً من الحداثة الأوروبية متمثلاً بالتقدم التقني والتكنولوجي، والمعرفة العلمية المنبثقة عنها، ووجد أن هذا هذا الجانب هو الأساس في أي مشروع نهضوي عربي قادم، وما أدرك أنه كان طوال حياته ينظّر للعقل التكنوقراطي أو العقلانية الأداتية، التي سبق لمعاصريه من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، أن انتقدوها وبينوا وجهها المهيمن، والمقيد لحرية الإنسان، والممتهن لكرامته، وهو الأمر الذي سيتفصّل في الصفحات التالية.

4.3 العقل الأداتي: معنى التعليم عند قسطنطين زريق

للوهلة الأولى يظهر قسطنطين زريق أقرب إلى طروحات أدورنو وهوركهايمر من ماركوزة، إذ إن المفكرين يعتبران الأداتية "ظاهرة وطدت نفسها عبر تاريخنا لنهيمن على مجال تلو الآخر"، وأن الرأسمالية هي نتاج للعقل الأداتي، بينما يرى الأخير العكس. وهو يشترك أيضاً

معهم جميعاً على اعتبار "العقل الأداتي [هو] أسلوب التفكير المهيمن في العالم الحديث، وهو الأسلوب الذي بات يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواء بسواء"[64]. ولكن زريق، وهو غير المطلع على طروحات مدرسة فرانكفورت النقدية، لن يكون محل رضى هذه الأخيرة لموقفه التبسيطي من العقلنة الشاملة للمجتمع، الذي يُنظَر لها بأنها آخر أشكال الهيمنة والتأديب الذي يمارسه المجتمع الرأسمالي المتقدم ضد الذوات الاجتماعية.

وقد لمح وجيه كوثراني، في معرض تحليله لأوجه "المعرفي" و"الأيدولوجي" في تاريخانية زريق، إلى أنَّه، رغم إتقانه لأكثر من لغةٍ أجنبية، لم يقرأ معاصريه السابق ذكرهم، وبقي مشدوداً إلى "النظرة العلموية التي سادت القرن التاسع عشر الأوروبي"[65]، وكأن تاريخ المعرفة توقّف عند نهاية ذلك القرن، ثم أخذ يكرر نفسه بلا انتقالاتٍ ولا تجاوزاتٍ أنجزها أبناء القرن التالي.

وحسب هوركهايمر وأدورنو فإن السلطة في العالم الحديث الذي تحكمه العقلانية، "في حاجة دائمة إلى نظام لضبط مفاصل المجتمع وخلق التوازن الضروري فيه". والمعرفة هي التي تزود السلطة "بما يحتاجه النظام من عناصر للتحكم في الأشياء والأجساد. ولهذا السبب فإن العقل العلمي أو السياسي يصبح عقلا أداتيا/ تقنيا (instrumental reason)، وكل فكر لا يخدم الأشكال التقنية للنظام يبدو بلا معنى. و"العقل الأداتي لا يقبل أن يخرج فكر ما عن النشاط العيني الذي يمكن أن يتكفل به. والخروج عن هذا الإطار معناه الخروج عن الواقع"[66]. ويبدو وفق هذا المنطق أن الواقع له الكلمة الأخيرة حيث تكتفي المعرفة بتكراره. تخضع الآلة الثقافية لما هو موجود، وتعيد إنتاج هذا الموجود بطريقة عمياء. بهذه الطريقة يصبح الواقع أشبه بالدين الذي يلاحقه العقل[67].

إن التنوير حسب هذه الأطروحة، "الذي كان هدفه الأصلي هو تحرير العقل البشري من الأسطورة، تحول هو ذاته إلى أسطورة تخفي الهيمنة والسيطرة والتسلط، وسعى إلى تأييد الواقع السائد، ولم يعد يخدم قضية الحرية، بل حرص على إخضاع كل شيء متفرد تحت لوائه، وجعل حرية السيطرة الكامنة فيه تسود الأشياء ثم ترتد إلى وجود الإنسان نفسه ووعيه"، لقد "أصبح الهدف النهائي للعقل (المستنير) هو السيطرة على الطبيعة عن طريق التكنولوجيا. "فالعقل الذي حرر الإنسان من سلطة الطبيعة يبرر الآن سيطرته على الإنسان نفسه باعتباره جزءا من الطبيعة التي يسيطر عليها... بل ويقوم بعملية "تكيف" مع حضارة لا إنسانية" اعتمدت على الجانب التقني فقط، وهيأت "العامة" لتحمل الاستبداد وأنواع القيود التي يفرضها على الأشياء والإنسان. ولم يتم هذا بفعل المناوئين للعقل بل بفعل التنوير نفسه"[68].

يتحالف العقل والسلطة والنظام والواقع بشكل عضوي لمحاصرة الفرد والجماعة، لذلك يتبرم فلاسفة مدرسة فرانكفورت من صرامة العقل "الملتصق بسلطة الدولة الحديثة، والارتباط الساذج" بالأداة، حتى لو رفعت شعار العلم، فهي لا تساعد تماما على "تحرير الفرد ولا على تخليصه من الاستلاب الذي رمته فيه الثقافة الجماهيرية الحديثة"[69].

ما سماه هربرت ماركوزة بالطابع اللاعقلاني للعقلانية يصب أيضا في هذا الاتجاه، فالأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي أشكال تكنولوجية بمعنى جديد، ومما لا ريب فيه أن البنية التقنية وفعالية جهاز الإنتاج قد ساهمتا، في المرحلة الحديثة الراهنة، في إخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي". وبعض الأشكال الظاهرة من الإكراه قد واكب دوماً هذا الاندماج، وذلك من قبيل فقدان مورد الرزق، فـ"الرقابات التقنية غدت اليوم تعبيرا عن الذات العقل الذي أصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية، وبحيث كل تناقض يبدو لاعقلانياً وكل معارضة مستحيلة"[70].

ويهاجم ماركوزة ما يسميه الشكل الجديد من العبودية: "أن يوجد الإنسان كأداة، كشيء. وحتى لو دبت الحياة في الشيء فتولى بنفسه اختيار قوته المادي والفكري وما عاد يشعر بوجوده المتشئ وتلبس مظهرا جميلا نظيفا متحركا، فإن عبوديته لن تزول. وفي الوقت الذي يميل فيه التشيؤ إلى أن يغدو كليا بسبب شكله التكنولوجي، يمسي المنظمون والإداريون أشد تبعية للجهاز الذي ينظمونه ويديرونه. وهذه التبعية المتبادلة لم تعد اليوم تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد التي اختفت من خلال النضال في سبيل اعتراف متبادل، وإنما هي بالأحرى حلقة مفرغة، السيد والعبد محبوسان فيها على حد سواء". ثم يختم بالسؤال: "هل التقنيون هم السادة؟ إنهم مجرد أداة منفذة في أيدي أولئك الذين يقيمون سؤددهم على ظهور التقنيين باعتبارهم مخططين"[71].

إن العقلية الأداتية، والحديث أيضاً لماركوزة، جعلت الإنسان والطبيعة يصبحان "موضوعين قابلين لأن يحل أحدهما محل الآخر. وأضحت المصالح الخاصة التي تنظم الجهاز وتخضع له تتستر وراء إنتاجية وفعالية شاملتين. وبعبارة أخرى، صارت التقنية الناقل الأكبر للتشيؤ، ذلك التشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها. فالوضع الاجتماعي للفرد وعلاقاته مع سائر الأفراد تتحد على ما يبدو بصفات وقوانين موضوعية. ولكن هذه القوانين وهذه الصفات كفت عن أن تكون غامضة، وباتت مراقبتها ممكنة، إذ إنها لا تعدو أن تكون أكثر من ظاهرات يمكن للعقلانية العلمية أن تقيسها وتحسبها. ويتجه العالم إلى أن يصير مادة لإدارة كلية شاملة يخضع لها المديرون أنفسهم. وقد أصبح سياق السيطرة سياق العقل بالذات، وهذا ما يمثل بالنسبة إلى المجتمع القائم دوامة حتمية لا قرار لها. بكلمة واحدة، إن الأشكال الفكرية المتعالية قد تعالت على العقل ذاته وتجاوزته"[72].

بالنسبة لهابرماس فإنه يميز بين نوعين من المعارف: الأول تلك التي تقترن بمجال التواصل بين الناس، وتنبني عليها مواضيع الديمقراطية والتحرر، ونقل المعنى وتفهمه بين الذوات الاجتماعية في المجال العام[73]. أما النوع الثاني فهو الذي يصب في موضوعنا هنا، ما يسميه المعرفة التقنية المنبثقة عن العقلانية الأداتية، ويتسم هذا النوع من المصالح في قابليته للاستغلال التقني[74]، ويرى هابرماس أن "الرأسمالية الحديثة تتميز بهيمنة الدولة على الاقتصاد وعلى المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية، وأن شؤون الحياة العامة لم يعد ينظر إليها باعتبارها مجالا للنقاش والاختيار، بل باعتبارها مشكلات تقنية تحل بوساطة خبراء يستخدمون في عملهم عقلانية أداتية"[75].

إن هابرماس، برأي كريب، يقترب من ظاهرة أكثر عمقا، ألا وهي ظاهرة وقوع مجالات كاملة من العلاقات الشخصية، تحت حكم القانون ومتطلباته. "الأمر الذي يقتضي تجريد تلك العلاقات من سياقاتها الاجتماعية والإنسانية. ولعل بإمكان المرء أن يصف هذه النقطة بأنها (لحظة هابرماس الفوكوية)". وهي نوع جديد من الثقافة "أخذ يحل محل الأيدولوجيات المختلفة وهي (ثقافة أهل الاختصاص)، وكانت الأيدولوجيات تمكننا على الأقل من محاولة الإحاطة إحاطة عامة بما يحدث من حولنا من أمور. أما في ظل هذه الثقافة الجديدة، فقد أمسينا خاضعين شيئا فشيئا إلى أطر معرفية جزئية يتحكم فيها أناس آخرون غيرنا. مما يخلق وعينا متجزئا"[76].

من الواضح أن ثقافة أهل الاختصاص، أو ما يسميه هابرماس معرفة المصلحة، هي التي ينظّر لها زريق في كتبه جميعها، بصفتها المغذية لفكرة التقدم، فـ"المعرفة التقنية والقابلية للإنتاج والتنظيم أصبحتا اليوم المصدر الأول الذي تستمد منه قدرتها على رفع مستوى عيش أبنائها، وعلى البقاء في خضم التنافس العالمي"[77]، وأهم ما تحتاج له الحياة الوطنية اليوم هو "اختصاصيون في مختلف المهن، يمتلكون المعرفة التقنية الضرورية للإنشاء والتنظيم التي يتطلبها استثمار موارد الطبيعة [...]، وتحتاج إلى قانونيين وإداريين، إلى مدرسين ومرشدين اجتماعيين، إلى فنيين في كل وجه من وجوه العمل الخاص والعام"[78].

ومهمة إنتاج هؤلاء يجب أن تتكفل بها الجامعة، التي لا بد لها من أن "تخدم الحياة الوطنية بالقيام بنصيبها الوافر قي إعداد هؤلاء الفنيين"[79]، فالبلدان المتقدمة تعتبر "جامعاتها أداة هامة، بل أهم أداة، لهذه التهيئة، فتتسع هذه الجامعات في عدد طلابها وأساتذتها وتفرع اختصاصاتها، وتغلب عليها صفة التعليم المهني العالي"[80].

وأهم أولويات المؤسسات التعليمية، كما جاء في نحن والمستقبل، هو "توجيه التربية لخدمة مقاصد التنمية"، ومعناها "الربط بين الإعداد التربوي ومطالب التنمية الصناعية والاقتصادية، وذلك عن طريق توليد المهارات المتعددة، المتخصصة والمتطورة، التي تقتضيها هذه التنمية"، ثم "إعداد نشء قادر على تحسين هذه النوعية وترقية هذه القيمة، وذلك بما تجهزه به من فضائل عقلية وخلقية"[81].

ومع أنه ينتبه في مواضع عديدة إلى أن مهمة السلك التربوي تتعدى مسألة تطوير التقنية، إلا أنه يقع في فخ المثالية، فالمعرفة التي يؤسس لها التعليم هي "معرفة من أجل المعرفة ذاتها"، وإلى "التشوق إلى اكتسابها والدأب على إنمائها هي أغراض خليقة بأن يقصدها الإنسان بنفسه"[82]. ويرسخ التعليم قيم "البحث والاستكشاف لتوسيع نطاق المعرفة الإنسانية"، وتصبح خصائص الروح الجامعية هي "الإيمان بالحقيقة، وبأنها أنفس قيمة بالوجود، [...] والإيمان بالعقل سبيلاً إلى استكشاف الحقيقة"[83]، ثم تصير نسبة المبالغ التي تعطيها الدولة للتعليم، هي الغاية للحصول على "تقدير جيد" من المؤسسات الدولية[84].

تغيب تماماً مسألة توحيد الخيال العربي، وبناء جماعة متخيلة تعبّر عنها قومية عربية، كوظيفة أساسية من وظائف التعليم والتربية في المراحل التي تتم فيها عملية بناء الأمة، والتي من المفترض أن ينظر لها قومي عربي مثل قسطنطين زريق، وتحضر بدلاً عنها "خبرة المربي"، الذي يحرص على إثارة جميع مشكلات التعليم، مناهج ومؤسسات وتجهيزات ومعلمين وطلبة وإداريين.

ولا يتنبه صاحبنا ضمن مؤلفاته إلى أن العقلنة الشاملة للحياة، التي تنزع لها العقلانية الأداتية تؤدي إلى لا عقلانية تتعامل مع الذوات الاجتماعية كمسامير في آلة، ف"أجهزة الدولة بطبيعتها تقيد المواطنين بمعاملتهم بمثابة أشياء للإدارة، وتخضعهم لتصنيفها ولقوانينها الفاقدة للإحساس من جراء برودها"، وهو أمر يعني، كما يقول هابرماس، "فقدان العاملين إدراك الحياة وحرية المجموع، فتصبح حينها الذات باردة القلب، لأن هذا القلب يتحول إلى "قلب رجل أعمال، فهو محتجز في دائرة موحدة الشكل لعمله، لا يمكن لخياله أن يمتد ولا أن يعتاد دربا آخر لتصور الأشياء"[85].

ويغيب الإدراك الذي ربما سقط مستسلما أمام الإبهار التنظيمي للدول الغربية المتقدمة، بأن العقلانية الأداتية التي يطلبها زريق، تؤسس لتغييب قطاعات شعبية واسعة وإبعادها عن السياسة، لأن "المهمات التقنية لا تطرح ضمن نقاش بين الناس، وتطرح في إطار محايد يحتاج خبراء وتكنوقراطيين يوفرهم النظام، وهذا يؤدي إلى إخضاع الجماهير شيئا فشيئا إلى عملية "نزع للتسييس"، وبقدر تنامي المسائل العملية والتقنية وإقصائها عن الحيز العام "يصبح الرأي العام السياسي معطل الوظيفة"[86]، هذا الأمر هو الذي جعل هابرماس يرى أن هنالك "صراعا بين عمومية نقدية وعمومية موظفة لخدمة إستراتيجية الاستخدام"[87].

وفي هذه الحالة المنشودة لحالة التعليم عند زريق، تولد معرفة قائمة على "تقسيم العمل وجهاز سيطرة يرسخ بيروقراطياً" ويحقق تعاونا فعالا فقط في "حالة إقصاء الرأي العام السياسي"، ولا تقاد أي عملية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية إلا بوساطة أناس عاملين تقنيا، ويمتلكون لغة تقنية خاصة بهم لا يستطيع أحد غيرهم التواصل بها[88].

يقودنا هذا الجدال إلى ميشيل فوكو، الذي ينفي أن تكون السلطة منحصرة بجهاز الدولة، بل إن السلطة تنتشر في كل مجالات الحياة، وليست القوة هي وحدها المظهر التأديبي، بل إن وظائف من نوع الترتيب والتوزيع والتصنيف في سلاسل التنظيم والتقنين، هي المظاهر الأهم التي تتموضع فيها السلطات[89].

والمجتمعات الحديثة "يمكن أن ينظر إليها على أنها مجتمعات (انضباطية)، لكن الانضباط لا يفهم هنا كمرادف لمؤسسة ولا حتى لجهاز، بل هو على الأصح لون من السلطة. أساليب وفنون تتخلل سائر أنواع الأجهزة والمؤسسات لربطها من جديد وتصل بينها وتجعلها تتضافر ممارسة نفسها بطريقة جديدة". ويضطلع هذا اللون "بإشاعة النظام والانضباط داخل أدق مستويات الحقل الاجتماعي"[90]، إنه "أسلوب في علاقات السلطة في وظيفة، وتشغيل وظيفة في علاقات السلطة"[91].

ربما لهذا السبب تصادم مع جمعية العروة الوثقى التي كان هو أحد مؤسسيها، والمنظرين لها في فترة شبابه، حتى حصل الطلاق النهائي في أواسط عام 1954. عندها كان على رأس إدارة الجامعة العربية الأمريكية ببيروت، حينما ترأس اجتماع مجلس الجامعة الذي اتخذ قرار حل الجمعية.

وقد برر العظمة موقف زريق هذا "أخذاً بموضوعية العلاقات والإجراءات الإدارية وانضباطها التي كثيرا ما شدد على أهميتها وضرورتها"، ولم يكن ليسمح للطلبة بالتعبير عن آرائهم مع خرقهم للقوانين أو "الاصطدام بالدولة"[92]، مع الإشارة إلى أن رئيس الجمهورية آنذاك كان كميل شمعون، رجل الولايات المتحدة الأمريكية في لبنان.

من الغريب بعد ذلك كله أن يعتبر زريق سبب قيام الشعوب العربية على أنظمتها، هو "ثورة على تخلفها التقني، وعلى العلل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي تعبث بها"، فهي تحس أن تحقيق الكرامة المرجوة ليس "رهيناً آخر الأمر بالحرية الخارجية فحسب، بل هو مرتبط أولاً بالقدرة الداخلية: القدرة على اقتباس الأساليب الحديثة في تطويع واستغلال الموارد والإنتاج والتنظيم، وعلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة تقنياً وعلمياً"[93]، فدولة العقل كانت على مدى التاريخ هي "دولة الإبداع، والإنتاج، والقدرة الحقيقية القائمة آخر الأمر على الإنتاج والإبداع"[94].

لقد ظنَّ قسطنطين زريق، أنه بدعوته إلى اعتناق التقنية واقتباس الآلة، إنما هو يعوض على مسألة سياسات الهوية، التي بقيت لديه، جانباً من جوانب الحيز الخاص، فالقومية مكانها البيت تربية وأخلاقاً شأنها شأن الدين، وفي الخارج فإن الآلة هي ربّ المجتمع؛ هي التي تحركه وتضمن له الحرية والاستقلال.

4.4 خاتمة الفصل الرابع

سعى هذا النص إلى إضافة مساهمة جديدة، فيما يخص أحد أهم الشخصيات التي ذاع صيتها القومي في القرن العشرين، وأحد الآباء الروحيين لاتجاهات متعددة، وحركاتٍ سياسية وقومية انتشرت في مختلف بقاع العرب.

ويميل هذا الفصل إلى اعتبار قسطنطين زريق مربياً أكثر منه مفكراً قومياً، وأنه استفاد من تجربته الحياتية أكثر من استفادته من كراريس الفلسفة والفكر النقدي؛ فمؤلفاته تحمل خليطاً من منظومات فكرية متعددة، ليس أولها وآخرها الماركسية التي عاداها طوال حياته، تم تبيئتها لصالح تاريخ خطيٍ واحد، يقرّ بمركزية أوروبية تحكم تطور المجتمعات.

ولهذا اقترب زريق المؤلف، من تحديد رولان بارت لمعنى الكاتب، حيث "المؤلف شخص حديث. وهو، من غير شك، منتوج من منتوجات مجتمعنا"[95]. ثم ظهر بوضوح أن نصوصه "مصنوعات من كتابات مضاعفة. وهو نتيجة لثقافات متعددة، تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض"[96].

والمكان الذي تجتمع فيه هذه التعددية، حسب بارت، ليس الكاتب، بل القارئ. ف"الكاتب هو الفضاء نفسه، وفيه تكتب كل الاستشهادات نفسها دون أن يضيع منها شيء. فالكتابة مصنوعة منها، وإن وحدة النص ليست في أصله، ولكنها في القصد الذي

يتجه إليه"[97]. أي إن التحليل في هذا تناول قسطنطين زريق بوصفه قارئاً وليس كاتباً؛ فهو اليد الثانية التي تقوم بإعادة كتابة المكتوب وتبيئته بما ظنَّ أنه يخدم المستقبل العربي.

وهو الذي انبهر من العقلانية الشاملة في "بعض المجتمعات الغربية المتقدمة"، ثم بشّر بها، ودعى لاقتباسها بوصفها سبيلاً للحرية والكرامة الإنسانية، وقد غفل أن هذه العقلانية الأداتية، على حد تعبير فوكو، جعلت الإنسان غارقاً "مباشرة في ميدان السياسة، فعلاقات السلطة تمارس تأثيرا مباشرا عليه؛ إنها تستثمره، تسمه، تروّضه، وتعذّبه، تفرض عليه أعمالاً، تلزمه باستعراضاتٍ وتطلبُ منه إشارات". فهي شكل آخر من أشكال "الديكتاتورية" الحداثية إن صحَّ التعبير، حيث "لا يصبح بالإمكان تشغيل الناس بصورة فعّالة ومربحة إلا عندما يكونون قد أُسروا في نظام إخضاعي"، ولا يصير "الجسد قوة مفيدة إلا إذا كان بآن معا جسدا منتجا وجسدا خاضعا"[98].

ولعل أكثر الصعوبات التي واجهتنا، هو أن كثيراً من الذين تناولوا كتابات زريق، ربطتهم به علاقة روحية أو عاطفية، أضعفت بدورها من النزعة النقدية التي لا بد أن تعالج بها نصوصٌ أصبحت الآن، في عدادِ الكلاسيكيات. ولأنها أغفلت إعمال قلم النقد فيها، فإنها، من حيث لا تدري، قللت من قيمتها المعرفية، وانتشلتها من الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي.

ولعلَّ من أبرز النتائج العمومية حول اتجاه زريق، انحباسه بعكس نديم البيطار، في المنهج الدايكروني عندما حاول إعمال العقل العلمي في تحليله للظاهرة القومية، وهو ما أدى إلى تقصي الرومانسية القومية، بطريقة ألطف من سابقه، إلى الحيز الخاص. وهذا وجهٌ آخر لما فعله البيطار كما تبين في الفصل الماضي.

لقد تميزت، إذن، اتجاهاتٌ من الجيل الثاني للقومية العربية بإضافة الصبغة العلموية إلى موضوعة القومية العربية، وحين فعلت ذلك، واجهت المركّب الرومانسي كإشكالية حقيقية أمام صرامة المنهجية. وعندما هاجمت ذاك المركب وأقصته، وجدت نفسها، ويا للمفارقة، قد غادرت فكرة القومية العربية بوصفها مزيجاً جدلياً من العلم والأيدولوجيا.

لذا كان على الخطاب القومي العربي في مرحلة التجديد، أن يستعيد ما فقده الجيل الثاني، وأن يعيد الاعتبار إلى علمية الرومانسية، عبر التشديد على فهم "الخيال" و"الشعور" كمقولات علمية لا يمكن لصرامة العلم الحديث أن تتجاوزها، وهذا ما سيتبين في الفصل القادم.

هوامش الفصل الرابع

[1] محمود حداد، "قسطنطين زريق: من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم" (ص51-65)، مجلة المستقبل العربي، العدد 355 لشهر أيلول/سبتمبر 2008، ص62.

[2] ميشيل جحا، "قسطنطين زريق (1909-2000): سيرته وكتاباته" (ص122-134)، مجلة المستقبل العربي، العدد 360 لشهر شباط/فبراير 2009، ص122.

[3] باسل الكبيسي، حركة القوميين العرب، (منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين؛ 12)، دار الطليعة، بيروت، 1974، ص59-60.

[4] عزيز العظمة، قسطنطين زريق :عربي للقرن العشرين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 2003، ص13-14.

[5] هلغى باومغرتن، من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية 1948-1988، مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ط1، 2006، ص99-100.

[6] قسطنطين زريق، مقدمة، في الأعمال الفكرية العامة، 4 مج، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2001، مج1، ص30.

[7] المصدر السابق، ص36.

[8] المصدر السابق.

[9] قسطنطين زريق، هذا العصر المتفجر، مصدر سبق ذكره، مج2، ص649.

[10] المصدر السابق، ص35-36.

[11] وضاح شرارة، "حوار مع قسطنطين زريق: هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل"، مجلة الفكر العربي، ع1، حزيران/يونيو 1987، ص121.

[12] سنتوسع في هذه الملاحظة لاحقاً.

[13] قسطنطين زريق، أي غدٍ؟ دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوة، في الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج1، ص299.

[14] قسطنطين زريق، "القومية والدين" (1990)، الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج4، ص1783، والتشديد من عندنا.

[15] قسطنطين زريق، "القضية العربية، 1953"، الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج4، ص1665، والتشديد من عندنا.

[16] أوردها عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص100-101.

[17] المصدر السابق، ص101.

[18] قسطنطين زريق، "الحضارة العربية" (ص23-38)، ترجمة محمود حداد، مجلة المستقبل العربي، العدد 361 لشهر كانون آذار/مارس2009، ص37.

[19] قسطنطين زريق، الوعي القومي، مصدر سبق ذكره، مج1، ص185.

[20] رئيف خوري، معالم الوعي القومي، منشورات دار المكشوف، بيروت، ط3، 1941، ص14.

[21] المصدر السابق، ص35.

[22] المصدر السابق، ص 16-17.

[23] محمود سويد، العروبة وفلسطين: حوار شامل مع قسطنطين زريق، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1996، ص21.

[24] محمود حداد، مصدر سبق ذكره، ص56.

[25] إدوارد سعيد، "انتقال النظريات" (ص12-ص34)، مجلة الكرمل، العدد 9، 1998، ص 12.

[26] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، ترجمة أدونيس [وآخ...]، منشورات دار الجمل، بغداد/ بيروت، ط1، 2009، ص166-167.

[27] ادوارد سعيد، مصدر سبق ذكره، ص12-13.

[28] قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، في الأعمال الفكرية الكاملة، مصدر سبق ذكره، مج1، ص34.

[29] عزمي بشارة، "مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين"، في حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (محرر)، ص57-ص120، مواطن- رام الله، ط1، 1993، ص78.

[30] قسطنطين زريق، نحن والتاريخ...، مصدر سبق ذكره، ص34.

[31] قسطنطين زريق، الوعي القومي، مصدر سبق ذكره، ص93.

[32] المصدر السابق، ص120.

[33] المصدر السابق، ص100–101.

[34] عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص33.

[35] قسطنطين زريق، الوعي القومي، الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج1، ص74.

[36] المصدر السابق، ص71.

[37] المصدر السابق، ص72–73.

[38] المصدر السابق، ص73.

[39] المصدر السابق.

[40] المصدر السابق، ص73–74.

[41] المصدر السابق، ص76.

[42] المصدر السابق، ص77.

[43] المصدر السابق، ص78.

[44] قسطنطين زريق، معنى النكبة، في الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج1، ص215.

[45] المصدر السابق، ص218.

[46] المصدر السابق، ص219.

[47] المصدر السابق، ص228.

[48] المصدر السابق، ص229.

[49] المصدر السابق.

[50] المصدر السابق، ص230.

[51] المصدر السابق.

[52] قسطنطين زريق، أي غدٍ؟ دراسات لبعض بواعث نهضتنا المرجوة، مصدر سبق ذكره، ص290.

[53] المصدر السابق، ص293.

[54] المصدر السابق، ص296.

[55] المصدر السابق، ص308.

[56] المصدر السابق، ص338.

[57] قسطنطين زريق، هذا العصر المتفجر: نظرات في واقعنا وواقع الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص622.

[58] المصدر السابق، ص753–754.

[59] قسطنطين زريق، معنى النكبة مجدداً، في الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج2، ص1012.

[60] قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، في الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج3، ص1141. وانظر أيضا إلى قسطنطين زريق، مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات، في المصدر السابق، ص 1582.

[61] قسطنطين زريق، مقدمة، في الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، ص27–28.

[62] المصدر السابق، ص24.

[63] قسطنطين زريق، "النهج العصري: محتواه وهويته- ايجابياته وسلبياته" (ص365-383)، في السيد يسين [وآخ...]، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987، ص366، مع العلم أن سياق النص الذي أقحمت به كلمة Modernism قد أتى بمعنى التحديث.

[64] إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونزإلى هابرماس، ترجمة محمد غلوم، مراجعة جابر عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ابريل 1999، ص282-283.

[65] وجيه كوثراني، "الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي" (ص79-103)، مجلة المستقبل العربي، العدد 381، تشرين الثاني 2010، ص88.

[66] محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق- المغرب، ط2، 1998، ص32.

[67] Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments (Cultural Memory in the Present), Verso, London, 1997, P.27.

[68] حسن حنفي وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص50.

[69] محمد نور الدين أفاية، مصدر سبق ذكره.

[70] هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص45.

[71] المصدر السابق، ص68.

[72] المصدر السابق، ص193.

[73] يورغين هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط1، كولونيا –ألمانيا، 2001، ص228.

[74] المصدر السابق، ص229.

[75] إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص314.

[76] المصدر السابق، ص318، والتشديد من عندنا.

[77] قسطنطين زريق، هذا العصر المتفجر، مصدر سبق ذكره، مج2، ص637.

[78] المصدر السابق، ص640.

[79] المصدر السابق.

[80] المصدر السابق، ص641.

[81] قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، مصدر سبق ذكره، ص1369.

[82] قسطنطين زريق، هذا العصر المتفجر، مصدر سبق ذكره، مج2، ص644.

[83] المصدر السابق، ص645-646.

[84] قسطنطين زريق، مقدمة، مصدر سبق ذكره، ص41.

[85] يورغين هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، (دراسات فلسفية؛17)، دمشق: وزارة الثقافة، 1995، ص75-76.

[86] يورغين هابرماس، العلم والتقنية ك"أيديولوجيا"، ترجمة وتحقيق حسن صقر، منشورات دار الجمل، كولونيا، ط1، 2003، ص71.

[87] محمد نور الدين أفاية، مصدر سبق ذكره، ص100.

[88] يورغين هابرماس، العلم والتقنية ك"أيديولوجيا"، مصدر سبق ذكره، ص134.

[89] جيل دولوز، المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان/ المغرب، ط1، 1987، ص35.

[90] المصدر السابق.

[91] المصدر السابق، ص43.

[92] عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص79-80.

[93] قسطنطين زريق، "علم النكبة" (1965)، الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج4، ص1674.

[94] قسطنطين زريق، "غياب دولة العقل" (1969)، الأعمال الفكرية العامة، مصدر سبق ذكره، مج4، ص1688.

[95] رولان بارت، نقد وحقيقة (الأعمال الكاملة؛3)، ترجمة منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1994، ص16.

[96] المصدر السابق، ص24.

[97] المصدر السابق.

[98] أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو– مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع الصفدي، مشروع مطاع الصفدي للينابيع؛ 1، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب.س، ص104.

الفصل الخامس

التخيُّل بوصفه مشروعاً سياسياً

الحداثة الجوانية وسياسات الإجماع عند عزمي بشارة

"صاحبنا نسبيةٌ على رجليْن

لكنها تحملُ مطلقاتٍ حيثما حلّت..."

عزمي بشارة، *فصول*

"دولة – أمة= سلطة"

عزمي بشارة، *مساهمة في نقد المجتمع المدني*

5.1 تمهيد

تبين في الفصلين الماضيين من خلال تحليل خطابات كلٍ من نديم البيطار ومحمد عزة دروزة، أن الجيل الثاني من دعاة القومية العرب، أثناء سعيهم إلى إضافة الصبغة العلمية على الفكر القومي العربي، قاطعوا الجانب الرومانسي من الفكرة، إما بمحاولةِ هجرها نهائياً كما فعل البيطار، وإما بإرجائها إلى الحيز الخاص وقصرها على التربية كما عمد إلى ذلك زريق، وكان من أهم نتائج هذا الوضع، انحصارهم إما بالمنهج السايكروني، وإما بالمنهج الدايكروني، وذلك في سبيل اللحاق بالحداثة الغربية.

يحاول هذا الفصل رصد التجديد الذي أضافه عزمي بشارة للفكر القومي العربي، في مرحلة يبدو هذا الأخير أنه احتبأ خلف الشعارات والأحزاب الأيدولوجية، وينقسم التحليل إلى ثلاثة محاور. يأخذ المحور الأول على عاتقه فهم تأصيل بشارة لفكرة القومية العربية، بوصفها جماعة متخيلة يؤسس لها الخيال، الذي تشيده أدوات تخيلٍ حديثة مادته اللغة، ليصبح فعل التخيل الجمعي مشروعاً سياسياً لبناء أمة عربية حديثة هي الوجه الجميل من الحداثة.

أما المحور الثاني فيحقق في طبيعة الانتقال الفكري الذي حققه بشارة عبر تأصيله لجدلية بين كلٍ من مركّب القومية ومركّب الديمقراطية في الفضاء العربي، لتخرج القومية العربية معه من أداة أو غاية كما كانت عند سالفيه، إلى صيرورة حداثية لا يمكن فصلها عن مركبات الحداثة الأخرى مثل الديمقراطية. ويتجاوز بشارة الفصل المعرفي بين المركبين عبر إقامة جدلية بين جدليتي الجوهر والوجود الهيغلية، بعد أن انحبس من كانوا من قبله في إحداهما.

ويقرأ المحور الثالث خطوطاً عريضة لمعالم مشروعٍ عملي لفكرة القومية العربية، يلتقي به عزمي بشارة مع هابرماس بضرورة الحفاظ على حيز عام تجري فيه التفاعلات بين بنى الحداثة المشوهة لتجاوز حالة التشويه، وهو ما سنطلق عليه اسم "الحداثة الجوانية"، ويفترق عنه بضرورة وجود سقف للإجماع، لا يترك نفسه تحت رحمة المتحاورين الذي سنقترح تسميته "سياسات الإجماع".

5.2 في الحاجة إلى تجديد الفكر القومي العربي

قامت الفصول السابقة بتحليل ثلاثة نماذج من مفكري القومية العربية، شكلت انتقالات مهمة في تصورها لـ"مشكلات" الواقع العربي أولاً، وبالتالي تحديدها لمفهوم القومية ثانياً. ومن نافل القول إن تلك الانتقالات عكست تعقد الآفاق لمشاريع أرادت بصورة أو بأخرى بناء أمةٍ تملك فضاءها وتظفر بإرادتها السياسية.

ولكن أزمة الواقع العربي تعقدت في العقود الثلاث الماضية بحيث أصبح ما تنكرت له المشاريع آنفة الذكر واقعاً يصعب تجاوزه. فقد رسّخت منتجات "سايكس بيكو" الحدود القطرية، وارتبطت بها، ونمت على ضفافها برجوازيات محلية، نقلت حلم الوحدة العربية الاندماجية إلى خانة المستحيلات.

ولو توقفت الأمور هنا لهانت، بل تعدى ذلك ظهور حدود سياسية وثقافية جديدة، داخل الحدود القطرية، كان سببها ضعف الدولة العربية ورخوتها، وإزالة مهمة بناء الأمة ولو كانت داخل الحدود القطرية، عن أكتافها، لتتغلغل بعد ذلك نخب مستعمَرة تنطق باسم هويات جزئية؛ طائفية ودينية، لتعيد تركيب الهوية عبر مؤسسات اجتماعية مسنودة بمشاريع هيمنة استعمارية، وباتت تلك النخب من القوة بحيث أنها لم تنجح في ممارسة سياسات هوية جديدة فحسب، بل نظّرت لها تحت أقنعة العلمية ونقد الرومانسية.

وقد أدت المساواة التي أنشأها دعاة القومية العربية، بين الفكرة القومية والوحدة العربية الاندماجية، وعدم التفكير بممكنات أخرى إلى أن ينحو هؤلاء المثقفون إما لاحتقار الدولة القطرية، وتشييدهم لمشاريع فكرية وسياسية منبنية على تجاهلها وكأنها غير موجودة، وهو أمرٌ أدى إلى مغادرة القومي العربي للميدان السياسي، والتقوقع خلف الأوراق والكتب حيناً، والانزواء خلف أحزاب وتشكيلات شعاراتية، وكل هذا وذاك باسم الجذرية. وإما النزوع إلى تقزيم القومية العربية نفسها، باعتبارها مسألة أخلاقية كما تبين عند تحليل

طروحات قسطنطين زريق في الفصل الرابع، أو بتهميش ركنها الأساسي؛ اللغة العربية، والانتقال إلى صفِّ السلطة كما توضح في الفصل الثالث عند نديم البيطار.

5.2.1 مأزق الفكر القومي العربي وولادة "النيولبرالية العربية"

لقد احتقر الفكر القومي العربي سابقاً الدولة القطرية الناشئة حدّ أنه لم يبد اهتماما بها، و"لم يعرف كيفية التعامل معها فكرياً إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة أو كإرث تجزئةٍ استعمارية"، وبالتالي لم "يطوّر نظرية في الحكم ولا مطالب دستورية، ولا توقعات من الدولة القائمة، وهذا بالطبع لم يؤد إلى زوال الدولة بل إلى منحها حرية فائقة"[1]، فأنتج ذلك "استثنائية عربية معاصرة تكمن في أن المبادرة لم تفلت من يد أي نظام وبقي النظام يمسك بزمام عملية الإصلاح تقدماً وتراجعاً"، وفي "حالات عديدة بقي يملك حتى المبادرة للتراجع عن إصلاحات قام بها"[2]، هذا أدى إلى كارثةٍ اتخذت "شكل هروب الفكر القومي العربي من نظرية الدولة"[3].

ويعود رفض التعامل مع نظرية الدولة، إلى مساواة بعض دعاة القومية بين شرعية الدولة العربية القطرية وبين وجودها، فقد أدى عدم الاعتراف بشرعية الحدود القطرية إلى تعامله معها على أنها غير موجودة، فأنتج بالتالي مقاطعة للميدان السياسي الجديد الذي نشأ عليها.

والمطبّ الأخير هو الذي جعل الفكرة القومية تعاني من "ضمور في السياسة وتضخم في فكرة القومية كهوية وكثقافة"، ليقود إلى ازديادٍ في "وزن المركب الأيدولوجي في القومية وذلك في تعويض وظيفي عن الانخفاض في مركب الممارسة العملي، وكأن الفائض الأيدولوجي بديل عن النقص في الواقع"[4]. وعمّق انعدام الممارسة من "طوباوية الأجوبة النظرية التقريعية الغاضبة والتي تشكل الوجه الآخر للغة المتحجرة والخشبية. فكلتاهما لغة هامش بعيدة عن حياة الناس وحيوية العمل السياسي والاجتماعي"[5].

وأدى ذلك بالحركات القومية إلى تحويل الانتماء الثقافي والسياسي إلى عقيدة غيبية تستند أساساً إلى وجود هوية عربية ثابتة غير متغيرة، تستند بدورها إلى خصائص موضوعية مشتركة بين العرب وثابتة في التاريخ بدلاً من بناء المؤسسات الحديثة، بوصفها جزءاً مهماً من بناء الأمة الحديثة.[6] وباختصار، أعاد هذا المأزق إنتاج ما كانت صيرورة الفكر القومي العربي قد تجاوزته، ويتجلى ذلك على سبيل المثال، من خلال إهمال الإنتاج الفكري لنديم البيطار، الذي تُشكّل إسهاماته في القومية العربية، تجاوزاً حقيقياً لماهية الهوية. وهو الذي دفع، كما سبق ولاحظنا، إلى انجرافه أيضاً في هذه الدوامة، في عزلة نظرية مزدرياً الناس والسياسة. فعالم المفكر، عنده، هو "ما يقرأ ويطالع، إن عالم كتبه يمثل عادة، بمفاهيمه وأفكاره والتزاماته الأخلاقية، عالماً أكثر واقعية، بالنسبة له، من عالم الناس".

هكذا عاش داعي القومية في عالمٍ ذهني تعدى حدود التجربة، ووقع في خطاب نقائض أيدولوجية، على حدّ تعبير الجابري، ادعى فيها وعيه معرفة ما وراء الواقع، ثم أفرز نقائض من النوع الذي "يرجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية"[7].

تخلي القوميين العرب عن عملية استكمال بناء المؤسسات في ظل الدولة العربية القطرية خلّف فجوة في الفضاء السياسي والاجتماعي، أدى إلى أن يملأها تياران رئيسان: الإسلام السياسي الذي شغل جانباً واسعاً من الاجتماعي مؤجلاً في معظم الأحيان الإجابة على سؤال الحكم لأسباب لا يتسع لها المجال هنا، وفئات اجتماعية "نيولبرالية" ارتبطت مصالحها بالحدود القطرية، وبكسر حدود الانفتاح الاقتصادي المعولم لصالح قوى المركز الاقتصادي.

ومن المهم التمييز بين اعتكاف القوميين العرب خلف الشعارات ومقاطعتهم للدولة القطرية المستجدة، وبين غضّ النيولبراليين العرب نظرهم عنها، فأولئك عزلوا أنفسهم بالرفض، وهؤلاء فصلوا نظرياً بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، معتبرين أن الأخير يمكن أن يسيّر نفسه بنفسه دون دولة، مضمرين خلف ذلك تشريعاً وقبولاً لأنظمة الحكم الاستبدادية التي بدورها تحفظ لهم مصالحهم.

5.2.2 من بناء الأمة إلى بناء الدولة

يبين عزمي بشارة أن الدافع الأساسي من وراء تنصيب المجتمع ضد السياسة أو المجتمع ضد الدولة الرائجة حالياً في الوطن العربي، ليس موازنة الاستبداد. فلو كان الأمر كذلك، للزم "تفعيل المجتمع في السياسة وليس العزوف عن السياسة، فمن دونها يكون المجتمع إضافة لتخلفه عن الدولة، بما في ذلك اجتماعياً، غابة من الرأسمالية التابعة"[8].

ولا يعني تقلص الدولة، حسب بشارة، نمو المجتمع المدني، فالقراءة التاريخية تثبت أنه لم يتطور في الغرب تعويضاً عن ضعفها، بل حصيلة التطور المتوازي للدولة القوية[9]. وتثبت التجربة العراقية أن "المجتمع المجرّد أو المتجرّد من الدولة لا ينتج ديمقراطية ولا مواطنة ولا مجتمعاً مدنياً، بل ينتج (حرب الكل ضد الكل)، وجماعات مباشرة أوليّة عضوية يحتمي بها الأفراد. ولا تثبت هذه التجربة عدم إمكان بناء الديمقراطية على أساس المواطنة، بل تثبت أن الدولة العربية لم تنجز مهمة بناء الأمة الوطنية. وهي لم تنجح في بناء أمة لا على أساس قومية محلية إثنية بديلة للقومية العربية"[10].

ولكن أليس وجود عدد هائل من التشكيلات المؤسساتية في العالم العربي، تعبيرا عن وجود مجتمع مدني، خاصة أن عدداً لا بأس به من هذه المؤسسات يعبر عن بنى مدنية واتحادات طوعية؟ يجيب بشارة بأن بنى المدينة ليست بالضرورة حداثية، و"قد تكون بنى محافظة تعوض عن القرية المفقودة". بل قد تقود فردية المدينة إلى "تذرير العلاقة مع الأمة إلى علاقة مباشرة دون وساطة البنى الاجتماعية المحطمة، كما يحول الأمة إلى نوع من البنى الجمعية العامة التي لا تقل قمعية عن البنى التقليدية، ولكن تقل عنها حميمية"[11].

كما إن جزءاً كبيراً من هذه التشكيلات يتلقى أمواله من مجتمع مدني آخر، أي إن أدوات إنتاجها خارجية، خاصة أن جلّ تمويلها قائم على المساعدات الخارجية، فهي "غير قادرة على تقديم حماية للأفراد أمام تعسف الدولة، ولا هي قادرة على إعادة إنتاج ذاتها كأحد مظاهر السوق المحلية"[12].

والبعض الآخر من المؤسسات هو "نتاج الجهد المدني الجماعي المستثمر في بناء الأمة"[13]، فالاستعمار "لم يجزئ أمة عربية قائمة بقدر ما أعاق نشوءها، في مرحلة كان بناء المجتمع المدني يعني فيها بناء الأمة"[14]، وقد أدى التحول عن مهمة البناء السالفة، وتوكيل مهمة التحديث إلى الدولة التسلطية، إلى ازدهار مفهوم المجتمع المدني في الثقافة السياسية العربية لاستيعاب المؤسسات التي فشلت في إنجاز المهمة. الفصل بين الأمة والمجتمع المدني، الذي اعتمدته النخب الجديدة، كان أحد الأسباب الأخرى لانزواء القومية العربية كأيدولوجيا ضمن عدة أيدولوجيات.[15]

يبرز الأثر الاستعماري إذن في الفكر القومي العربي بوصفه معيقاً رئيساً لعملية "بناء الأمة"، ويحولها بدلاً من ذلك إلى عملية "بناء الدولة" وترسيخ الحدود القطرية بدلاً من الوطنية، عبر التحالف مع برجوازيات "نيولبرالية" مستفيدة من علاقات اقتصادية تابعة وناتجة من حالة التجزئة. ومما لا شك فيه أن بناء الدولة، حسب مشاريع الهيمنة الاستعمارية، يأتي عبر إضعافها وتشديد بنيانها لمواجهة الشعوب، وخلق حدود ثقافية وهويات جزئية، تستطيع من خلالها شرعنة ذاتها.

لذا فإن أبلغ ردٍ على الأثر الاستعماري في الحالة العربية، هو مواصلة ما تم التخلي عنه، عبر تشديد الجهد المدني لبناء المؤسسات الوطنية، وانتزاع التوكيل الضمني إلى الدولة، مع مواصلة طرح سؤال السلطة وشرعية الحكم، وهذا لا يتأتى إلا بالتعامل مع الحدود القطرية والنضال لتحويلها إلى وطنية، عبر توليفة من العمل السياسي والاجتماعي تؤسس في نطاق "الكيان" العربي الواحد مجتمعاً مدنياً نحو الداخل وأمة نحو الخارج.

يتطلب هذا الأمر أن يقوم دعاة القومية العربية بتجديد الفكر القومي، ليتضمن فيما يتضمن، نظرة فحصية ناقدة لماضيه، الذي سقط في تحويله إلى عقيدة غيبية، أدت إلى تغييب الديمقراطية من جهة. وإلى تطويره بما يكفي للرد على النزعات التجزيئية المستجدة، وبما يستفيد أيضاً من التراكم المعرفي حول موضوع اللغة والقومية، من جهة أخرى، وهذا ما يحاول القسم التالي توضيحه من خلال تناول المساهمة التجديدية الذي أضافها عزمي بشارة في التأصيل الفكري للقومية العربية.

5.3 التخيُّل بوصفه مشروعاً سياسياً

أدى انحطاط الفكرة القومية العربية الكلاسيكية إلى تجمد فلسفتها، وإعادة اجترارها من قبل دعاة القومية المعاصرين، وقد سبق المثقفون العرب ذوو النزعة النيولبرالية إلى استلهام طروحات ما بعد حداثية، لتشريع إنتاج هويات جزئية باسم نقد رومانسية الفكرة القومية، وباسم الاختلاف الثقافي.

وقد أصبح من الضروري أن يتم تجديد فلسفة الفكر القومي، بعد أن أصبحت الهويات الطائفية والعشائرية مستجداً لم يكن بهذا البروز في المرحلة الكلاسيكية، وهو أمر جعل القوميين العرب لا يبادرون إلى طرح سؤال الهوية بمنتهى الجدية، لأن الهوية العربية الجامعة كانت

أمراً محسوماً بالنسبة إليهم، ولا تشكل لهم مصدراً حقيقياً للقلق. أما الآن، وبعد أن أعاد الاستعمار أشكلة الهوية، وباتت سياسات الهوية سلاحاً تستخدمه نخب كمبرادورية، فقد لزم على الفكر القومي العربي أن يتراجع خطوة، ثم يحسم الإشكال.

لقد صاحب تعقّد بنية المجتمعات والأنظمة العربية في العقود الأخيرة، تطورٌ معرفي بخصوص موضوع القوميات واللغة، فرض نفسه وأصبح غير قابل للتجاهل، حتى وصل الأمر إلى اعتبار أحدهم أن هنالك تشابها بين كل من اللغة والسوق بوصفهما عاملين من عوامل تطور النظم الاجتماعية، فالمقايضة اللغوية قد تقابل في كثير من الأحيان المقايضة النقدية، وهو الذي مهّد لتأسيس مباحث حول رأس المال اللغوي الذي "يسكن في الذاكرة كما تسكن الأموال في الخزنة"، فتداول الألفاظ والمعاني يماثل تداول السلع في السوق[16].

والمقايضة لا تتم إلا عبر أدوات مقايضة. من هنا تبرز أهمية أطروحة بندكت أندرسون حول وسائل الطباعة ودورها في تشكيل القوميات الحديثة، فظهور الرأسمالية الطباعية، وانتشار الكتاب والصحيفة التي تطورت بدورها إلى وسائل إعلام جماهيرية أخذت تتطور تدريجياً مع الزمن، هي التي أدت إلى أن تتحول اللغة إلى رأسمال مثلها مثل النقود، ثم هي التي أدت إلى تشكيل سوق لغوية تساعد في بناء الأمم الحديثة، كما فعلت السوق الاقتصادية حسب النظريات الاقتصادية الكلاسيكية[17].

سوف يأخذ بشارة على عاتقه صدَّ ما يمكن أن يتقنع بالعلمية، مخفياً أسفل منه نزعةً تشطيرية، تحت معاطف استعمارية، استلهمت فيما استلهمت طروحات نيولبرالية، مقنعة حينا باقتصاد العولمة، وحينا آخر بثقافة تنادي بالاختلاف مقابل الهوية العربية الجامعة.

5.3.1 ما بين الهوية و"سياسات" الهوية

تعج الأدبيات السياسية بتأريخ وافٍ حول النزوع الإمبراطوري الأمريكي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي في بداية تسعينيات القرن الماضي، وتشرح خططاً ذاع صيتها في حينها مثل "الشرق الأوسط الكبير" و"الشرق الأوسط الجديد"، التي تسعى إلى تقسيم المقسم، عبر إحضار الهوية إلى الدين، والعرق، والمذهب، وإعادة صناعتها بما يخدم أقلمة المنطقة العربية.

ومع أن فكرة ردّ الشعوب العربية إلى هويات "ما قبل حداثية"، كانت واردة حسب الأنظمة السياسية التي تعاقبت على البلاد العربية في القرن الماضي، إلا أن الجديد في الهجمة الإمبريالية في عصر العولمة، هو إمكانية إنتاج هويات جزئية، بعد أن تكثفت وسائل الإعلام ودخلت كل بيتٍ ومقهى.

وقد تساوقت نخب عربية "نيولبرالية"، مع سياسة المحافظين الجدد، وأخذت على عاتقها التنظير للهويات الطائفية والعشائرية كضد للهوية العربية الجامعة، وما زاد من قوة هذه النخب ولادتها على ضفاف أنظمة الحكم العربية، ولأن هذه الأخيرة غير ديمقراطية، فقد كان من البديهي حصول تزاوج بين الثروة والسلطة، وتوالد الفساد وإنتاجه بما يخدم الحدود الهوياتية السياسية.

وقد زاد من قوة الشريحة الأخيرة انتشار التعليم الجامعي بشكلٍ واسع النطاق ضمن الحدود القطرية، واعتباره من فئات اجتماعية واسعة في المجتمعات العربية مصدراً للرزق، والتشغيل في قطاع الخدمات والحكومة وما يسمى مؤسسات المجتمع المدني، الأمر الذي سوف يؤدي إلى ظهور قطاع من المتعلمين ترتبط مصالحهم بالأنظمة السائدة في القطريات، لتتصيد الانتكاسة الفكرية القومية وتروج لحالة التفسخ إلى الجماعة العضوية باسم لحظاتِ ما بعد الحداثة.

وتنضم إلى هؤلاء طائفة أخرى من المثقفين الذين استسلموا لتسلطية الأنظمة العربية، لتدعو جهاراً إلى تقليعة المجتمع المدني الذي لا علاقة له بالدولة، أي إنه منفصل عن المجتمع السياسي، مستشهدة على ذلك بما حصل في بلاد شرق أوروبا إبان تفتت المعسكر الاشتراكي، حيث قادت اتحادات طوعية وأحزاب وجماهير الحراك الاجتماعي هناك.

لقد قام هؤلاء بتحويل طابع الصراعات الناجمة عن الاختلاف، والتي كانت من قبل "تتخذ شكل صراع على فاعلية أو عدالة هذه المنظومة الاجتماعية الاقتصادية أو تلك"، إلى "صراعات بين (نحن) و(هم). و(نحن) أياً كانت حدودها، و(هم) مهما شملت ليست برامج سياسية أو فكرية، ولا حتى عقائد"[18].

وكانت الحركات الوطنية والقومية في السابق، تتعامل مع الهوية "بشكل واعٍ، كهوية قومية وكأداة لبناء الدولة الحديثة ذات السيادة"[19]، ولكن مع تعثر عملية التحديث والفشل في إتمام المهام الوطنية الديمقراطية، مارست تلك النخب الجديدة ما يسميه بشارة "سياسات الهوية"، عبر تعيين ذاتها ناطقة باسم الهوية وباسم الدين كهوية وليس كعقيدة، وذلك كوسيلة لجمع الناس من حولها من أجل الانتصار في صراع القوى والسيطرة على المجتمع ومقدراته. وكلما ازداد التعصب لهذه "الهوية"، ازدادت قوى النخب الجديدة التي راهنت على الهوية، تستثمرها كرأسمال رمزي "من أجل الوصول إلى السلطة والمشاركة في تقسيم الكعكة القومية"[20].وبالطبع ينتج عن ذلك أدلجة للهوية والانتماء الذي لا بدّ له أن يحمل في طياته "تعصباً وفكراً وحدوياً نحو الداخل ومعادياً للحزبية والحريات باعتبارها مدعاة لتشتت الأمة واستمراراً لمحاولات شقها من الخارج"[21].

ولا يمكن عند بشارة، "معالجة موضوع الهوية دون الاستدراك والتمييز بين (الهوية) و(سياسات الهوية)، على الرغم من العلاقة الجدلية بينهما، فرغم استناد الثانية على الأولى، فإنها لا تنفك تعدلها وتعيد تركيبها، كما تخلق هويات جديدة باستمرار". ومع أن الذات الاجتماعية منذ أقدم الأزمان ما كان بالإمكان لها أن تعيش بلا هوية، أي دون جماعة تنتمي إليها، إلا أن الهوية كموضوع للبحث والتفكير هو موضوع حديث، يقوم الفرد الحديث بالتفكير انعكاسيا بها.[22] فيكتشف "الإنسان الديكارتي، الذي يحضر وجوده أمامه عندما يفكر بها، أن عدداً كبيراً من الهويات التي أخذها كمسلّمات هي هويات حديثة العهد، أكثر مما كان يتصور في السابق، وأن أدوات إنتاجٍ واتصالٍ صمّاء مثل الهاتف والصحيفة والسيارة والشارع المعبد والضريبة والمقهى قد أنتجتها، وأن الاستعمار قد عدّلها تعديلاً أكيداً، وأن الدولة عادت وحولتها إلى نسق في كتب التدريس"[23].

ثم يكتشف أن البشر الآخرين "يعتنقون هويات مصطنعة ومركبة أخرى"، ويدرك "أنهم لا يشتقون اشتقاقا من هوياتهم، وكذلك لا تشتق مصالحهم من هذه الهويات ولا من الصراع مع هويته"، ثم "يخذو خطوة أخرى خارج الكهف عندما يعلم أن الهويات ليست في حالة صراع، وإنما البشر هم في حالة صراع"، والبشر هم الذين حولوها إلى "أداة في المواجهة، في تأكيد الذات ونفي الآخر، ومع تحويل الهوية إلى أداة في الصراع، تتغير أيضا وظيفتها وبالتالي طبيعتها"[24].

والهوية في هذا الإطار ليست مجرد بنية فوقية تحملها البنية الاقتصادية والاجتماعية كما تزعم الماركسية المبتذلة، بل هي "سقف وبيت وملجأ وحيز للعيش". هي مبنى متين "له داخل وله خارج- والخارج والداخل مهمان لفهم المبنى كله. ونمط البناء وتصميمه ذو علاقة بدرجة تطور من يعيش فيه اقتصاديا واجتماعيا"[25]، فـ"الطبيعة الجديدة لقوى الإنتاج تربط بطبيعة نشاطها بين ما كان يسمى البنى التحتية والبنى الفوقية مباشرة ودون وساطة الوعي الطبقي، وبشكل يجعل النماذج النظرية التي وضعت خصيصاً لتفسير العلاقة بينهما تبدو فائضة وفاقدة لدورها"[26].

وعندما يتم اختراق هذا المبنى ونقده "تبرز أمامنا معالم سياسات القوة والسيطرة بكل عظمتها البراغماتية، هنا يتضح العقلاني وراء الغيبي، وحسابات المصالح خلف العصبيات والتشنج، والوظيفة من وراء الأسطورة والخرافة، والقوة الاقتصادية والسياسية الكامنة خلف الانتماء"[27]، باختصار؛ تنكشف سياسات الهوية.

لا يعني هذا أن أيدولوجية القومية العربية لا تمارس سياسة هوية أيضاً. لكنَّ فرقاً عظيماً بين "سياسات" الهوية التي يمارسها النيولبراليون العرب ووكلاء مشروع المحافظين الجدد، وبين تلك التي يفترض أن تنفذها حركة قومية ديمقراطية. وقد سبق وتم الإشارة إلى أنَّ عزمي بشارة قد وضّح أنه في ظل غياب طبقة وسطى واسعة وعلاقات تبادل "ضمن اقتصاد داخلي قوي، تجد القوى الوطنية والقومية ذاتها، مضطرة على التشديد على الهوية والتراث وغيرها كمركبات للانتماء الوطني، وكتعويض عن غياب الاقتصاد الوطني والمؤسسات السياسية والنقابية والمدنية والسياسية الوطنية الجامعة"، وهذا هو ديدن تلك الحركات في الموجات المتأخرة من القومية[28].

فسياسات الهوية المتساوقة مع مشروع الهيمنة الأمريكية، ذات نزعة تشطيرية، ليس على مستوى زيادة شرعية الدويلات القطرية، بل على مستوى تجزئة وتشطير المجتمع الواحد داخل الدولة الوطنية، لـ"يتوقف العرب أن يكونوا عرباً"[29]، ويتخيلون أنفسهم طوائف وعشائر، لها كيانها الاقتصادي والثقافي، وسيادة على حدودها التافهة.

ويستند بشارة للتمييز بين السياستين، على أطروحة بندكت أندرسون في نشوء القوميات؛ فالقومية هي جماعة متخيلة، "يشمل تخيلها أن لها حدودا وأنها سيدة وذات سيادة"[30]. والطائفة والعشيرة هي أيضاً جماعات متخيلة، لكنها "أولانية وشائجية، يُولد الإنسان ويعرف بصفته عضوا فيها، وتعريفها التاريخي يتمثل في أن الإنسان عضو فيها وليس فردا مستقلا بقراراته الذاتية"[31].

إن الجماعة الوشائجية؛ جماعة وجه لوجه، هي جماعات متخيلة أيضاً "إذا عبرت حدود القرية أو البلدة، وإذا كان ممكناً تصوّر الانتماء لها كما لو كان انتماء لجماعة"، لذلك فاعتبار القومية جماعة متخيلة –ويختلف بشارة هنا مع أندرسون– لا يكفي للتعبير عن خصوصيتها، ويلزم للتخصيص والتعيين أمران أساسان آخران: الأول أدوات التخيل. والآخر تخيّل حدود سياسية، وإدارية، ولغوية، وجغرافية، ولكن "أكثر التعريفات خصوصية للقومية هو تخيّلها سيدة أي ذات سيادة، وذات إرادة سياسية، وهو البعد الكفيل بتعريف القومية وإعادة تعريف الأمة وهو البعد الذي يجعل اللقاء بين فكرة الأمة وفكرة القومية أمراً طبيعياً"[32].

5.3.2 إشكالية اللغة العربية كمادة للتخيل

لا يفرق أندرسون، حسب بشارة، بين الأيدولوجيا القومية الواعية لذاتها، بوصفها حركة توحيدية لبناء أمة تتوافر فيها أدوات تخيل حديثة ونموذجها الموجات الثانية والثالثة من القومية، وبين قومية مبكرة "قامت بفعل الدولة الرأسمالية المبكرة، القائمة على دولة الملكية المطلقة"، ذات الحدود السياسية الواضحة وعلى رأسمالية الطباعة، والأخيرة هي "ظاهرة أيدولوجية ثقافية فكرية (من المتخيل)"، قامت هي تدريجيا ببناء أدوات تخيلها[33].

لقد كانت الطائفة الدينية كجماعة عابرة للقارات والحدود هي أيضاً جماعة متخيلة عند أندرسون، ولكنها في حالة أوروبا انهارت بانهيار أدوات تخيلها: من انحسار اللاتينية كأداة تواصل للإنتلجنسيا وحتى تراجع سلطة الإكليروس على خيال العامة وزمنهم وأجندتهم.[34]

أما في الحالة العربية فقد "بقيت اللغة العربية لغة قومية لم تستحدث كما الفرنسية من اللاتينية كما لم تتحول اللهجات المحلية العربية إلى لغات ففي حالة العرب والعربية أصبحت اللغة المقدسة لغة قومية"[35]، وهذه الخصوصية التاريخية هي التي أدت في العصر الحديث إلى بروز تيارات الإسلام السياسي موّحدةً بين الأمة والدين لتفكر وتتصرف بمفاهيم أمة دينية واحدة، فمادة التخيل هنا تصلح لذلك لالتحامها العضوي بالقرآن العربي.[36]

هذا يعني أنَّ الإسلام السياسي، هو أيضاً ظاهرة حديثة، ولّدها المخيال الحديث، فقد أدى "انفصام العالمين الذي جاءت به الحداثة"، إلى "نزوع أو رد فعل في الحيز الديني من أجل إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، أي إلى توجه هجومي نابع عن وعي الانفصام والمعاناة النابعة من هذا الوعي من ناحية، ومن الناحية الأخرى أدت عملية الانفصام إلى نزوع في الحيز السياسي نحو القداسة، تجلى في تقديس قيم دنيوية مثل: الحزب، والقومية، والدم، والأرض...ألخ، بعد أن تمت علمنتها. ورغم توفر الشكلين في الشرق والغرب فإن الشكل الأول [أي الإسلام السياسي] هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في شرقنا العربي الإسلامي، والشكل الثاني هو الشكل الرئيسي لرد الفعل على الحداثة في الغرب"[37].

ويتعارض اقتراح بشارة مع، بل ويتجاوز أطروحة الكاتب الأمريكي بنجامين باربر في كتابه "الجهاد ضد عالم ماك"، الذي يرى أن العولمة بصبغتها الأمريكية، أفرزت هوية تميل إلى الوحدة العقيدية والتضامن في دول العالم الثالث، أو ما يسميه هو "الجهاد"، والتي بدورها شنّت حرباً ضد الدولة القومية وضد الديمقراطية، عبر البحث عن هوية ما قبل حداثية بديلة[38]، ومكمن التعارض هو اعتبار الأطروحة الأخيرة التي تناقلها بعض المثقفين العرب بهوس مبالغ به[39]، الإسلام السياسي ظاهرة ما قبل حداثية، ومعاملتها وكأنها رابطة عضوية أو إثنية.

ولا شكَّ أن البعد الثقافي في هذه الأطروحة بارز، إذ إن المدّ السياسي الإسلامي انفجر في العالم العربي والإسلامي قبل أن تنفجر "الماكدونالدية"، والأثر الذي خلفته الحداثة عم وجه الكرة الأرضية الشمالي والجنوبي، وإن اتخذ أشكالاً مختلفة بسبب تقدم/ تخلف علاقات الإنتاج.

ليس هنالك من داعٍ للقلق إذن، من ناحية إستراتيجية، من ظاهرة المد السياسي للإسلام في الفضاء العربي، فمعمعان السياسة والنقاشات التي تدور في الحيز العام، بينت للحركات الإسلامية "عدم تمكنها من أن تصبح تياراً رئيساً في مجتمعاتها إلا حين تتحول بالتدرج إلى حركات وطنية تضع أهدافها داخل حدود الدولة وتتصرف في سلوكها السياسي البراغماتي،كأن الأمة ذات العلاقة تقع ضمن حدود الدولة، أو تشترك مع القومية العربية في التعامل مع واقع ومفهوم الأمة العربية"[40]، ويؤدي ذلك لاحقاً وتدريجياً، عندما يتهذّب المخيال، إلى أن تكوّن تحالفات سياسية واجتماعية مع قوى أخرى داخل الحدود الوطنية.

النتيجة الأخرى لصمود اللغة العربية كمادة للتخيل هي عدم قدرة النخب "النيولبرالية" على صناعة هويات طائفية وقطرية وعشائرية متمايزة عن الهوية العربية، لأنَّ أدوات التخيل المعاصرة من وسائل إعلام وتقنيات مخاطبة لا تجد أمامها مادة تخيلية سوى العربية، لذا تلجأ تلك النخب إلى مصادرة الحيز العام وتأجيل الديمقراطية، ثم استحضار نزعات ما قبل حداثية، ولأن تلك النزعات قد انهارت أيضاً بانهيار أدوات تخيلها، ولا يمكن تخيلها بمادة اللغة العربية، فإن العنصرية والعدوانية ركنان أساسيان لبقاء هذه الخيالات التي تجد في الأنظمة الكمبرادورية سنداً لتدعيمها.

من الواضح أن عزمي بشارة عندما يأخذ على عاتقه نزع الشرعية عن الهويات الجزيئية الجديدة التي يعاد إنتاجها في الفضاء العربي، إنما يكشف الغطاء عن أدوات تخيل حديثة تستخدم اللغة العربية كمادةٍ للتواصل، لا تنسجم مع الطائفية والعشائرية. فهذه الأدوات عابرة لحدودها، ولا يمكن للذات الاجتماعية العربية عبرها أن تتخيل نفسها فرعونية أو بابلية. فـ"أدوات التخيل، مثل اللغة والتاريخ والأدب والملاحم والبطولات ووسائل الاتصال، هي عربية إسلامية، أو مستمدة من وطنية محلية معادية للاستعمار في مرحلة عروبة الحركات الوطنية حتى قبل أن تصوغها الأيدولوجية"[41].

لا تكفي إذن هذه الأدوات للتمييز بين الهويات المسخ المستجدة، ومن الطبيعي بعد ذلك أن تعمد هذه البنى المشوهة إلى صناعة تمييزات أخرى، وتؤسس لمرجعيات أخلاقية متعددة السقوف، تعمل على إضافة تحديدات أخرى مصطنعة في الحيز العام، وبالتالي مصادرته، وينتج عن ذلك استحالة أي تحولٍ ديمقراطي.

وعندما يحدث ذلك، أي عندما تنجح الجماعة الوشائجية في فرض ذاتها كياناً سياسياً، تصبح عضوية الفرد في الجماعة تكسبه حقوقاً في الدولة؛ لأن الجماعة تملك الدولة أو جزءا منها، ثم تصير "حيازة أسهم في الجماعة تعني أن الانتماء هو نوع من الملكية والتملك، والمقصود هو أن المواطن يملك الجماعة وهي تملكه"[42]، وعندما تدعي جماعة ما ملكية الدولة، فإن "تأكيد هوية الجماعات الأخرى تصبح مسألة معارضة واعتراض على هوية (الجماعة التي تملك الدولة)، ويصعب حتى على الأعضاء في الجماعة التي تملك الدولة تجاوز هذه الهوية والتحرر منها"[43]، وهذا أبعد ما يكون عن التصور الديمقراطي للدولة.

فالمواطنة الحديثة في الدولة الحديثة هي "عضوية في الدولة التي لا تعكس حقوقياً بالضرورة جماعة، حتى لو كانت تمثلها ثقافياً أو إثنياً"، ومن البديهي القول إن مسألة الحقوق والحريات فيها منفصلة عن الجماعة العضوية، فهي "حقوق وحريات في الدولة"[44].

هذا يعني أن أفضل نضال يقوم به القوميون الديمقراطيون، للرد على سياسات الهوية، هو السعي المستمر إلى فصل "العضوية في الجماعة عن مسألة الحقوق، ولكي تصير الدولة لجميع المواطنين، وليس لجماعة معينة تفرض علاقة ملكية مع الدولة"، لتطوير ديمقراطية قادرة على إنتاج مواطنة تصلح أساسا مدنيا مشتركاً بين منتمين إلى جماعات هوية مختلفة[45].

هذا هو بالضبط مكمن التلاقي بين القومية العربية والديمقراطية العربية، وهكذا نستطيع أن ندرك كيف تكون العلاقة بينهما جدلية الطابع، فالأولى تمهد الطريق للثانية عبر نفي الشرعية السياسية للجماعة العضوية التي تفترض ضمناً حقوقاً غير متساوية حسب قوة الجماعة وحجمها ونفوذها، والثانية؛ أي الديمقراطية، تصون الحيز العام الذي تجري عبره حوارات قاعدتها المواطنة، فتعزز قيم التسامح وتوحد من مفهوم الخير العام.

نحن هنا أمام تصور مطوّر لفكرة القومية العربية، يثبت أن الديمقراطية هي محور هام من أجل تثبيت الهوية القومية الجامعة، ما دامت مادة التخيل الأساسية لا تفضي إلا إليها. والحال أن هذا التصور الحديث للقومية لم يكن من الممكن أن يكون لولا انتقال الفكر القومي العربي من إدراك عروبته من منظور "المقوّمات"، إلى إدراكها من منظور "التخيل"، التخيل بوصفه حالة وسطية بين الرومانسية العنصرية، وبين المادية العلمية التذريرية.

5.3.3 التخيلّ بوصفه استعادةً للحداثة من المركزة الغربية

أحد أهم جوانب أطروحة بندكت أندرسون حول نشوء القوميات تفنيدها للأقوال التي تدعو إلى التخلص من المهمات القومية، لأنها على حدّ الزعم، ظاهرة خاصة بأوروبا. حتى وصل الأمر عند كثير من المنظرين "النيولبراليين"، ويا للمفارقة، إلى اتهام دعاة القومية بـ"مركزية غربية" (وكأنَّ مشروع الهيمنة الأمريكية بريءٌ من المركزة)، فأندرسون يركز في تحليله لنشوء القوميات، بالإضافة إلى قومية المستوطنين ضد الدولة الأم في أمريكا الشمالية وفي أمريكا الجنوبية، على بقاع أخرى في شرق آسيا وأواسطها[46].

ولا يُقصد بالمركزية الغربية، كما يوحي المصطلح أحياناً عن حق، إلى ثقافة أوروبا التي يستهين أبناؤها بقيم الثقافات الأخرى. هذا جانبٌ واحدٌ مفضوح في صيرورة المفهوم، وقد شكّل بالفعل إرهاصاته الأولى كما بيّن ذلك إدوارد سعيد في "الاستشراق"، ولكنه يعني الدرجة المتطورة منه، والتي تبرر السيطرة بالاستناد إلى أسس معرفية للعلوم الإنسانية.[47]

وحسب عزمي بشارة، الذي يستفيد بدوره من أندرسون، لا يتم التغلب على الهوية السياسية التي تفرزها الجماعة التي يعايشها الفرد وجهاً لوجه مثل القبيلة والعشيرة والطائفة، لا يتم ذلك إلا في إطار جماعة عربية متخيلة، لا خيالية. فـ"المتخيل هنا حقيقي، بقدر ما يعكس وجود بنية اجتماعية سياسية"[48]، والأمة، حسب بشارة، "لا تبنى من لا شيء بل من عناصر قائمة موجودة، وبوسائل تخيلها كأمة"[49].

ويذكرنا هذا بالجدلية التي أقامها إدوارد سعيد بين "البنوة" و"التبني"، تلك الجدلية التي "تستقر في صميم الوعي النقدي"[50]، فمن الضروري التمييز بين النخب الكومبرادورية ومثقفيها التي تنفّذ رغبة المركز وتطبق أجندته التجزيئية، أي تنسج علاقة بنوة (filiation)[51] بينها وبين الاستعمار، وبين ما يفعله مثقفون آخرون، من بينهم عزمي بشارة، يقاومون المركز بـ"التخيل"، ليس بوصفه ملجأً حيوياً وردة فعل لمقاومة المركز الإمبراطوري فحسب، بَلَ هو نهجٌ بديلٌ ضد "الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية [...] واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لُعباً وأشد قوة"[52].

صحيح أن تخيل الجماعة مسألة ربما سبقت إليها الأمم الغربية، وقامت الأمم المستعمَرة بمحاكاتها عبر جدليتها مع المستعمِر، إلا أن المحاكاة ههنا، تأتي من قبل السُكان المحليين وفق ما سماه هومي بابا "التمدن الماكر"، الذي يستغل التناقض في "خطاب الاستعمار القلق"، والذي يحمل بدوره مساحةً يمكن الشعوب المستعمَرة، من تشكيل خيالها الخاص "المكرر المشاكس"[53]. فتفقد عملية محاكاة التخيل، حسب بابا، السيطرة من يد المستعمر، وتنكسر الهيمنة بمحاكاة عملية الهيمنة ذاتها، وهو الأمر الذي يؤدي إلى أن "تصبح هوية المستعمِر والمستعمَر متجاهلةً بطريقة تدعو إلى الاستغراب"، ليتحول هذا الشكل من الخيال إلى "خيالات تهديد"، يعمل على تمكين أشكال نشطة من المقاومة.[54]

وعندما يواجه الاستعمار هذا الشكل من أشكال المقاومة؛ مقاومة الخيال، يعمد إلى أن "يتدخل تدخلاً قوياً في الخيالات القومية"[55]، وذلك عبر تطوير شكل الخطاب الاستعماري بما يخدم إنتاج حداثة مشوّهة، أو ما يسميه هومي بابا "إنتاج التهجين"، وذلك كشكلٍ من أشكال مقاومة "المحاكاة الماكرة"، وإبقاء البنى في المستعمرات تحت الهيمنة.[56]

ولا شك بأنه في الحالة العربية، يأخذ التدخل في الخيالات القومية شكل إعادة إنتاج العشيرة والطائفة والمذهبية بمعانيها السياسية، وهو ما حصل مكثفاً في سياسات "الشرق الأوسط الجديد"، الذي يعبّر من جانب عن نزعة مستمرة للهيمنة وتطوير للمركزية الأوروبية، ولكنه يحمل في الجانب الآخر قلقاً من عملية المحاكاة، بوصفها استعادة أو خطفاً للحداثة من المركزية الأوروبية.

ويقرن البعض عملية التخيل البديل بالتراث؛ بوصفه عاملا مهما في صعود بعض القوميات المعادية للكولونيالية، وحسب تشاترجي، حمل الموروث التاريخي الهندي طاقة لبناء القومية الهندية ليصنع حداثة خاصة به تقطع مع الاستعمار، فلأنه تراث خاص بالشعب الأصلي منع "الآخر" من الولوج إليه، وساهم بتأسيس ثقافة وطنية حديثة هي بالضرورة، وليست تابعةً إلى الأيديلوجيا الحداثية الغربية.[57]

وتتقاطع هذه الدعوات بشكل مباشر أو غير مباشر، مع تنظير "ما بعد الحداثة" الذي يهرب من الحكاية الكبرى، ويحاول الانفلات من الثمن الباهظ؛ الرعب الرهيب، الذي دفع مقابل "الحنين إلى الكل وإلى الواحد"[58]، وكأن الواحد أوحد لا متعدد، وكأن الحكاية الكبرى هي حكايةٌ واحدةٌ لا حكايات، وكأن الثمن الذي دفعه العرب للهروب من "نزوات الخيال" و"ما يمكن الشعور به"[59]، كان أقل هولاً ورعباً.

ولئن كان تشاترجي يعوّل على تراثٍ هندي "غير قابل للاستعمار"[60]، أي لم تصله بعد أيادي الإمبريالية، فإن هذه المهمة، حسب بشارة، باتت مستحيلة في الفضاء العربي، لأن الحداثة الأوروبية المفروضة من الخارج، أصابت بلوثتها كل التراث، بمعانيه الضيقة، فتغيّرت معانيه ووظائفه[61]، فالاستعمار الأوروبي منذ فترة مبكرة اخترق، واستعمل بمساعدة التنازلات العثمانية، التراث وتجلياته من طائفة وعشيرة ومذهب.

والسعي الدائم إلى "إيجاد مرجعية تراثية استنسابية"[62] تكون مرتكزاً لأي حداثة بديلة، يفتح الباب أمام نخب سياسات الهوية لأن تميز تراثها الخاص، وتضيف إليه وتقصي منه عناصر، مساهمةً بتجزئة إضافية، خاصة مع عدم الانسجام الكلي لعناصر هذا التراث.[63]

وعلى أي حال فإنه من الممكن تحديد قاسم تراثي مشترك بين معظم أفراد الجماعة العربية المتخيلة، وهي اللغة العربية وتاريخها الديناميكي الذي يتصل بعدة مركبات أهمها بالطبع الإسلام. إنَّ اللغة العربية هي مادة التخيل الوحيدة التي تتشابك بالتراث العربي من ناحية، ويمكن اعتبارها من ناحية أخرى لغة قومية. إنَّ خصوصيتها كلغة مقدسة قديمة ثم حديثة أتاحت لها أن تكون ذات طابع مزدوج: تراثي وحداثي، وهو أمرٌ يمكن أن يحتوي دعوة إشكالية الأصالة والمعاصرة بلا مغالاة.

5.4 جدلية القومية والديمقراطية

ناقش القسم السابق في جانب منه، سبب وجوب اتجاه الفكر القومي إلى المزاوجة بين كلٍ من القومية والديمقراطية، ويحاول هذا القسم تقصى تأصيل عزمي بشارة الفلسفي لعدم اتجاه قطاع كبير من المثقفين، ومن بينهم دعاة القومية العربية أنفسهم إلى هذا الاتجاه، بل بالعكس من ذلك وجد أولئك تناقضاً بينهما.

لقد كان عزمي بشارة السبّاق، بين القوميين العرب، إلى طرح هذه القضية والتأصيل لها فلسفياً، بينما فصل سابقوه معرفياً بين الفكرتين، فهم إما همّشوا الديمقراطية لصالح القومية، أو جعلوا واحدة سابقة على الأخرى، أو أنهم لفقوا بينهما شكلاً وفصلوهما مضموناً. وربما كان مردّ هذا الانشطار الإقرار بالتاريخ الخطي الأحادي، الذي يعبّر عن أيدولوجية حداثية متمركزة أوروبياً كما سيتضح تالياً.

إنَّ المسألة العربية، عند عزمي بشارة، هي "أكبر قومية معاصرة لم تحظ بحق تقرير المصير، بالتحول إلى أمة ذات سيادة، ولم تحظ بفرصة الصراع بعد ذلك للتحول إلى أمة من المواطنين"[64]. يمكن اعتبار العبارة الأخيرة تركيزاً شديداً، تلخص الجديد في صيرورة الفكر القومي العربي، حيث انتقل داعي القومية من اعتبار القومية العربية بحد ذاتها غاية أو وسيلة، إلى اعتبارها صيرورة.

5.4.1 بين جدلية الجوهر وجدلية الوجود

قبل الشروع في تحديد مفهوم القومية العربية لدى صاحب كتاب "المسألة العربية"، لا بدَّ من الإشارة إلى أن تشابكاً يظهر في الإنتاج المعرفي لديه، بين القومية والديمقراطية للمضي قدما في مسيرة "بناء الأمة"، بوصفها الإنجاز الأهم لصيرورة الحداثة. فحسب بشارة، ينبثق معظم نظريات الحداثة المعاصرة من استنتاج سماتٍ عامة بناء على "دراسة تاريخ انتقالات تمت في الماضي وفي مراحل تاريخية سابقة ومختلفة، وفي أقطار وأقاليم مختلفة"، ومع أن هذه التفسيرات يمكن أن تكون مفيدة لفهم ما جرى بأثر رجعي، وربما الاستفادة منه مستقبلاً، إلا أنها تتحول عندهم إلى نظرية عامة شاملة، فالنظرية هنا هي نموذج تفسيري لما حصل، الأمر الذي يعني سقوط الرائي في مركزية أوروبية[65].

والحال أن معظم النظريات التي تحاول تفسير كيفية التحول إلى الديمقراطية، تعتمد على عوامل مثل النمو والطبقة الوسطى ودرجة الرفاه والتعليم...ألخ، وهي تجريد قاس لوضع مجتمعات معينة، قرئت بشكل عكسي، ثم طُلب من مجتمعات أخرى، من بينها المجتمعات العربية، التعلم والاسترشاد بتلك التجارب بناء على اعتراف بسيادة وقدسية أيدولوجيا الحداثة الأوروبية[66].

يستعين بشارة في هذا الإطار، بتمييز هيغل بين "جدلية الجوهر" في مقابل "جدلية الوجود"، أي التمييز بين عملية "إعادة إنتاج الظاهرة الاجتماعية كظاهرة نشأت وباتت مستقلة ذات حدود، أي كظاهرة تعرف ذاتها عبر إعادة إنتاج ذاتها، وبين عملية إنتاجها التاريخية كتوليد لظاهرة اجتماعية ما زالت معتمدة في وجودها على عوامل نشوئها التاريخية السابقة لها وعوامل أخرى محيطة بها"[67].

وهذا يعني أن أحد أسباب هذا الفهم هو تموضع المثقفين في جدلية الجوهر التي تقود إلى النقل المباشر لنماذج تاريخية أخرى، وهذا يقود إلى استيراد أعمى ومباشر من أقاليم محددة، معتبرة قيم الليبرالية والديمقراطية علاجاً سحرياً، دون الأخذ بالحسبان أن ثمة خصوصية لأحوال العرب حيث تنتابهم حالة حداثة مشوهة؛ حالة بيْنَ بيْن.

ويتموقع مثقفون آخرون في جدلية الوجود، التي تستسلم لتاريخ خطي، يتعامل مع مركبات تاريخية كبيرة لا بد أن تنمو حسبه، وهو أمر يقود بالطبع إلى حتمية تاريخية أوروبية ممركزة، أقصاها مقولات "نهاية التاريخ"، وأدناها القول إن إقامة نظام ديمقراطي يتطلب أكتافاً غير ديمقراطية لرفعه (ديمقراطية من غير ديمقراطيين)، بوصفها ظاهرة نتجت في أوروبا تاريخياً بفعل قوى غير ديمقراطية.

مردُّ هذا الفهم، هو تصنيم الحداثة واعتبارها "جائزة"، وكأنها ظاهرة يمكن الظفر بها من خلال اتباع شروط معينة. وتقود "فتشية" النظر هذه إلى عدم إدراك الحداثة بوصفها "حركة انفصال لامتناهية"، لا يكفي أن نفهمها على أنها "بنتُ أزمات: أزمات اجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية". فالحداثة، حسب بنعبد العالي، "ليست مجرّد انفصال عن التقليد، إنّها أساساً انفصال عن ذاتها، وهو انفصال لا ينفكّ يتمّ. بهذا المعنى ربّما لن يعود للعبارة (تجاوز الحداثة) دلالة كبرى، ما دام التجاوز يشكّل بالنسبة للحداثة نسيجاً وبنية وجود، وما دامت الحداثة دوما: حداثة الحداثة".[68]

والمخرج من الثنائية السابقة هو البحث عن جدلية الجدليتين: الجوهر والوجود، لتصبح القومية عند عزمي بشارة، ظاهرة حداثية تقود إلى الحداثة وتقود إليها الحداثة، وهذا يفرض تشابكاً لا تحتمله البساطة النظرية لأصحاب الاتجاهين أعلاه، وهو مبرر لأن تتلاقح مركبات الحداثة مع بعضها، فيصبح النقاش عن القومية بمعزلٍ عن الديمقراطية انزلاقا ذهنيا لا يقدم ولا يفسّر الكثير.

وجدلية الجدلتين، هي التي جعلت الصهيونية تنتقل من "فكرة للتطبيق إلى فكرة التطبيق"، فتمضي قدما في بناء أمتها، وبناء الأسطورة القومية والوجود القومي، فال"الوجود المتعيّن للصهيونية يُمارس من خلال علاقة جدلية بين الفكرة وواقع تنفيذها، ولكنه يخلّف وراءه جدلية الفكرة مع الواقع الأوروبي". وعلى المستوى الداخلي تستوعب الصهيونية نقيضها في جدلية الجوهر عبر جدلية الوجود، التي تفترض حالة دائمة من الحرب ضد آخر تحتكر بوساطته دور الضحية، ومع انتقال الصهيونية من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر فقدت الصهيونية وجودها، "ليس لصالح العرب وإنما لصالح جوهرها الجديد"، بالطبع هذه الانتقالات لم تكن لتحدث لولا استيعاب المنظومة ضمن مشروع كولونيالي أوروبي[69].

ولتجاوز قصور هذه الثنائية، يرى بشارة أن على الفكر العربي السياسي المعاصر أن يستدعي من جديد فكر بداية الحداثة من خلال نفي جدلي له، فليس هنالك شيءٌ صالح لنقد الحداثة إلا الحداثة ذاتها، وما خطاب ما بعد الحداثة" بما فيه "نقد الاستشراق على وجاهته" في السياق العربي، إلا "إعادة إنتاج قسرية للجماعة العضوية التي لا ينفصل فيها الفرد عن المجتمع".[70]

قلنا إن انحباس قطاعات من المثقفين العرب في إحدى الجدليتين، والفهم الفتشي للحداثة، أديا إلى الوقوع في نزعة علموية ولّدت ميْليْن: ميلا إلى القول بضرورة الحاجة إلى خوض المعركة التاريخية بزمنيتها وفاء لأيدولوجيا الحداثة الأوروبية، يوازيه ميلٌ آخر إلى الاستسلام للواقع العربي القائم، أو التنظير له، عبر "انتزاع للحظات ما بعد الحداثة منزوعة من سياقها التاريخي من أجل حماية وتكريس ما قبل الحداثة، أو ما تبقى منها في الحداثة المشوهة"[71].

لا تقود النزعة العلموية في السياق العربي إلى حداثة، ولا إلى أمة، ومن السذاجة القول إنها تقود إلى ما بعد حداثة. ولا تعوّض عن فاعلية بعض لحظات الرومانسية التي تساهم في تخيل الجماعة المتخيلة، ويرد بشارة على الاتهامات التي توجهها طائفة من "المابعديين" إلى القومية العربية؛ بوصفها رومانسية، بأن كافة التيارات التي أسست مشاريع وحدوية ونجحت تاريخيا، حملت جوانب رومانسية في أطروحاتها، حتى تلك المشاريع التي أسبغت على نفسها صفة الواقعية، "فالقومية كتجاوز الانتماء إلى أيدولوجية رئيسية، وكتيار مركزي في المجتمع، نشأت في الدول التي تأخرت في التطور الرأسمالي، وغالبا ما جاءها كتحديث قسري من أعلى"، و"حلت فيها القومية كرد فعل رومانسي على انحلال الجماعة العضوية ومحاولة إعادة تأليفها ك"جماعة متخيلة" ضد الفردية و"الانحلال" التي ميزت المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وذلك في القومية القائمة على الثقافة أو الانتماء الإثني"[72].

إن هذه الاتهامات التي توجه إلى القومية تكاد تنطلق في نقدها "من افتراض أن الأيدولوجيا القومية نظرية علمية تحتاج إلى تصحيح. وهذا هو نفس النهج الذي يتبعه نقاد الدين الإلحاديون، كأنَّ الدين نظرية، تتميز بكونها نظرية خاطئة. ولكن القومية ليست نظرية. ويجب التمييز بين القومية ونظرية القومية. ولم توجد قومية في الشرق أو الغرب (بمفهوم قومية الدولة أو حتى القومية ضد الدولة) إلا وافترضت وحدة من هذا النوع وأسقطتها على ماض غابر [...]، وبالطبع فإن هنالك فرقا بين القومية وتجلياتها كثقافة وسياسة وكظاهرة اجتماعية، وبين نظرية القومية التي تبحث في ماهية القومية بما في ذلك كشف الأساطير التي تقوم عليها"[73].

وبالطبع هنالك فرق بين من يعمل من الداخل عارفاً بأن لحظات الرومانسية ضرورية لتخيل الجماعة لنفسها، وبين من يعيّن نفسه مقيّما خارجياً ينظر بعين النقد من الخارج ليحوّل الناس والجماعات إلى أوراق علمية. فليس هنالك من يضحي ويناضل من أجل منهج علمي، ومن المعلوم تاريخياً أن أهم عوامل نجاح الليبرالية والماركسية هو الإيمان بها كقيم أو الانتماء لها كجماعة، "وهذا الإيمان هو الذي يدفع للنضال. عندما يضيع الإيمان بها، فإن المنهج يصلح لتأسيس مراكز أبحاث أو حلقة نقاش أو للتحليل والتشخيص في خدمة الهدف، ولكن المنهج من دون قيم وجماعة، تؤمن بهذه القيم وينتمي إليها الناس، لا يصلح لتأسيس حركة تسعى لتحسين المجتمع ناهيك عن السعي لعالم أفضل"، فالتضحية والشهادة تنبعان من الحب لا من القوة والمصلحة والعلم[74].

5.4.2 القومية العربية كصيرورة

تؤكد القراءة المقترحة السابقة، المبنية على إقامة جدلية الجدليتين بين مركب الديمقراطية ومركب القومية في الفضاء العربي، تساوي القومية العربية لدى عزمي بشارة بالصيرورة، فالانتماء إلى القومية يتضمن "نوعا من المساواة المفترضة بين البشر في إطار غير متساو فتتحول إلى أداة ديمقراطية تدفع نحو الطموح للمساواة"[75]، وكل محاولة لعزل فكرة الديمقراطية عن سياقها الثقافي والقومي يودي بها ويحرفها عن مسار تطورها التاريخي الخاص[76]. فالفكرة القومية "فكرة حديثة وليدة الحداثة، ومساهمة، في الوقت ذاته، في إعادة إنتاج الحداثة"[77].

وعندما تصبح القومية العربية صيرورة، لا يصبح بالإمكان النظر إليها إلا بوصفها مركباً من مركبات الحداثة لا يجوز فصلها عن مركبات أخرى حسمت جدلية جوهرها كالديمقراطية. إذاً فالقومية العربية صيرورة، والديمقراطية صيرورة أخرى، والحداثة هي الصيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركباتها تفاعلاً يفضي إلى "مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج".

إنَّ الخلل الذي سقط به كلٌ من المسجونين في إحدى الجدليات الهيغلية، ودعاة القومية السابقون أيضاً هو استعراضهم للحدث و"الوقوف على تحققه في التاريخ ومعاينة شروط حصوله وذوبانه"، وهو منهجٌ ميتافيزيقي يؤكد على "الانطلاق فالوصول"[78]، وهو الذي أدى إلى أن يرى أولئك القومية أو الديمقراطية أداة أو غاية؛ إما للانطلاق من القومية أو الوصول إليها. وهذا المنهج هو الذي أدى إلى الفصل بينهما معرفياً. لقد فعلوا ذلك بدلاً من التعامل مع مفهوم مغاير عن الحركة يشير إلى "ما يجري"، وهذا الأخير يروم "الإقامة في الحدث كما لو كان صيرورة، والوقوف على مركباته وخصائصه المتفردة"[79].

إن الصيرورة حسب بنعبد العالي، ليست هي التاريخ، بل هي حركة من غير "حكاية كبرى"، "لا تتكئ على سند ولا تعتمد (مرجعية)، أما التاريخ فيكتفي بأن يعين مجموع الشرائط التي ينبغي أن نوليها ظهرنا كي نخلق شيئاً جديداً، أي كي نصير. الصيرورة ليست حركة تنطلق من لتتجه نحو، بل حركة تتسلل بين الفجوات كي تقوم ضد الراهن". عبر هذا التمييز، "لا يكفي الجزم بأن المفاهيم تتحرك، وإنما ينبغي إبداع مفاهيم قادرة على إحداث الحركة"[80].

وباختصار، ما ينساه هؤلاء أن المنهج الدايكروني أو التعاقبي لا يتنافى والمنهج السانكروني أو التزامني، فعندما "تخضع منظومة ما للصيرورة فإن بإمكانها أن تظل منظومة، وأن صيرورة منظومة تظل هي كذلك صيرورة لأن الفكر قد أدخل الصيرورة في مفهوم يحفظ انسجام المنظومة وتناسقها"، فالمنظومة والصيرورة ليستا متنافرتين، لأن "المنظومة قد وجدت كلها في كل لحظة من تطورها"[81].

ولن يكون ممكناً عبر هذا المنطق تجاهل أن هنالك نماذج متطورة من الديمقراطية قد ترسخت في مواقع أخرى من هذا العالم. والقول إن لهذه النماذج عمرا زمنيا لا بد من أن تمرّ به حتى تترسخ عندنا لا يفيد كثيراً لأن مثل هذه المقولات تفترض أنها بضاعة، يتم استيرادها من هناك كنماذج (modular)[82]، وتصل إلى هنا أيضاً نماذج تطبيقية. وهذا قول يجانب الصواب؛ فصحيحٌ أنَّها هناك نماذج، إلا أن أي واحدٍ منها حين ينتقل إلى هنا يصبح صيرورة.

هذا ما يعبر عنه بشارة عندما يقول إن استيراد الأفكار "أمرٌ لا بدَّ منه طالما نحن غير قادرين على تصديرها"، وليس من يقوم بذلك كومبرادور ثقافيا؛ لأنه "لا يجيء بها جاهزة ليعيد تشكيل السوق المحلية حسبها، وإنما يحاول خلافا لزميله الاقتصادي أن يفهم كيف أنتجت وفي أي ظرفٍ ولماذا؟ عندها تصبح عملية استيراد الأفكار– عملية مفيدة في البناء العلمي المحلي خلافا لزميلتها الاقتصادية"[83]، لذا فإن "التحول الديمقراطي المتأخر والحالي هو تحول غير تدريجي يحصل مرة واحدة بناء على نموذج أصبح ناجزاً في دول تتوفر فيها مقومات أقل"[84].

إن دمقرطة الفكرة القومية تجعلها "قومية فعلاً لا قولاً"، وتجعل "تقمصها وتلبسها صعباً"، فقد تصبح الفكرة القومية "مجرد تعصب قومي خالٍ من أي مضمون، ومجرد حقد أجوف وتافه ضد الآخر، وبالتالي أقصر الطرق لتلبيس إبليس لباساً قومياً"[85]. هكذا تتلخص المسألة العربية عند بشارة بما يلي: "إن الذي يعيق تشكل الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية"[86].

بعد ذلك كله يمكن لنا أن نقبل، بكل سرور، مقولته الشعرية، حيث القومية الديمقراطية "رابطة حداثية ذات مخزون ثقافي وتراثي تقف عليها بقدميها، ولا تغرق فيه عبر إسقاط ذاتها عليه لتحوله إلى أسطورة. وفقط عندما تأبى ذلك يبقى رأسها حراً طليقاً في فضاء الحداثة وأرجلها مغروسة كذلك على أرضها الثقافية القومية"[87].

5.5 الحداثة الجوانية وسياسات الإجماع

لا يكتفي عزمي بشارة بالتجديد الفكري والفلسفي لفكرة القومية العربية، بل يمكن من خلال مؤلفاته استنتاج برنامج عملي أيضاً لتجاوز حالة التشويه في الفضاء العربي، فالقومية العربية لديه برنامجٌ عملي لتحقيق مجتمع مدني من الداخل يعيد إنتاج ذاته. ويحاول هذا القسم أن يتقصى البرنامج الديمقراطي–القومي العملي لبشارة، في مواجهة حالة الحداثة المشوهة التي تسيطر على الفضاء العربي، ونقرأ في مشروعه أسسا لدعوة قومية مختلفة، تبتغي حداثة جوانية لتجاوز حالة الحداثة المشوهة.

يمكن اعتبار حالة الحداثة المشوهة التي ابتلعت الفضاء العربي، أحد إفرازات ما وُصف في أواسط السبعينيات بـ"الرأسمالية المتأخرة"، وهي انتقال نمط الإنتاج الرأسمالي من "عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها"، وهو الأمر الذي أدى إلى عولمة علاقات الإنتاج الرأسمالية و"نشرها في كل مكان مناسب وملائم خارج مجتمعات المركز الأصلي ودوله"، وبهذا المعنى تصبح العولمة هي "رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهره"[88].

وحسب ديفيد هارفي، فقد أدى هذا التطور في المستوى الكوني، إلى عملية "انضغاط الزمان– المكان"، التي كان لها وقعٌ "تحريفي" على العلاقات الاجتماعية[89]، لتولّد بدورها تغييراً في "الممارسات المكانية والزمانية التي تضمنت فقداناً للهوية مع المكان وانقطاعاً جذرياً متكرراً عن أي معنى للتواصل التاريخي"، لتنكشف على "أنقاض انهيار حواجز المكان" معان جديدة له على نحو يؤكد الهويات المحلية، ويبعث من جديد نهوضاً للسياسات المحلية والمناطقية، والعضوية.[90]

وتستطيع الدولة القومية التي أنجزت عملية بناء الأمة أن تحتوي انبعاث الهويات المحلية عبر تحويلها إلى أهواء ثقافية تتحاور في ظل نظام ديمقراطي، أما الكيانات التي لم تنجز بعد بناء أممها، ومنها بالطبع الحالة العربية، فإن الدولة الفاقدة أصلاً لشرعيتها تعجز عن أن تكون وعاء حاوياً لهذه التناقضات، بل تلجأ في غالب الأحيان إلى التصرف وكأنها جسم هوياتي يتحالف مع جماعات هوية دون

أخرى لتدعيم شرعيته، فتساهم في تعميق التشويه لاستفادتها من تناقضاته، وهو أمرٌ يؤدي إلى أن تصبح الحداثة في الفضاء العربي حالة مرضية لا بد من مواجهتها.

5.5.1 حالة الحداثة المشوّهة في الفضاء العربي

ينطلق هذا القسم بما يقطع مع مقولات، يعجُّ بها كثيرٌ من الأدبيات الفكرية العربية، تشير إلى أن المجتمعات العربية، تعيش حالة من الازدواجية بين التمسك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والإقبال العشوائي على اقتباس كل ما يرد من الخارج، فتجعل الفضاء العربي متجمداً في نظام زمني ينتمي إلى العصور الكلاسيكية، معتبرة القبيلة والعشيرة والطائفة ظاهرة متجمدة وعابرة للزمن؛ لا تاريخية.

وبالعكس من ذلك، يرى بشارة: ألا "شيء يعاد إنتاجه كما كان"، حيث الفضاء العربي تشوبه حداثة مشوهة. مشوّهة لكنها حديثة. أنتجها وأعاد إنتاجها اكتمال بناء السوق الرأسمالية العالمية، وانتصار رأس المال، ونجاحه في توحيد السوق العالمية بمركز صناعي متطور وهوامش مرتبطة به يشوبها تشويهٌ بنيوي، أدى "إلى نشوء أيدولوجيات محلية متعصبة وحركات أصالة (Authenticity) دينية، وإلى أنواع مختلفة من سياسات الهوية"[91].

فعلاقات الإنتاج في المجال العربي، لم تأخذ منحاها الطبيعي، كما هو الحال في المجتمعات الغربية التي أنتجت فيها السوق دولة قومية، وذلك لأسباب متعددة تتعلق بالاستعمار والدكتاتورية، اللذين قاما عبر قيودهما الاقتصادية والثقافية والسياسية الاستعمارية بعملية "احتجاز التطور"[92]، الذي ولّد استثنائيةً تخص المجتمعات العربية في عصرنا، حيث ظهرت حداثة، "تكمن في كونها حطّمت ما كان قائماً، دون استبداله بالمجتمع المدني القائم على وحدة غير عضوية بين أفراد"[93].

يعرّف عزمي بشارة الحداثة المشوهة، ويصفها بأنها "غير عضوية، تطورت بناء على جدول أعمال (الآخرين)، لا بناء على جدول أعمالنا أو حاجاتنا. والشكل الذي اتخذته هذه الحداثة هو الرسملة المشوهة والهجينة لعلاقات الإنتاج، مما أدى إلى قيام رأسمالية غير منتجة، كومبرادورية تابعة بالتصدي لمهمات التحديث، جنبا إلى جنب مع بيروقراطية ورأسمالية دولة (قطاع عام) ما لبثت أن فشلت في أداء مهماتها بانتهاء مراحل التراكم الأولي"[94].

ويحطم هذا الشكل من أشكال الحداثة العلاقات الريفية دون أن يحلّ محلها نظاماً رأسمالياً أو اقتصاداً صناعياً ليستوعب الهجرة إلى المدينة. وفي نفس الوقت ينتج – وعملية التثاقف مع الغرب والتحول إلى سوق لبضائعه– حاجات "لا يستطيع النظام الاجتماعي/ الاقتصادي القائم تلبيتها؛ فالحداثة في شرقنا، تنتج الحاجات وتنتج عدم القدرة على تلبيتها في الوقت ذاته"[95].

وقد زاد من حدة هذه الظاهرة عظيمة الأثر ازدياد تأثير وسائل الاتصال ودخولها إلى كل بيت، بشكل لم يعد بالإمكان أن يتم التعامل معها على أنها موضوع ثانوي أو "جزء من المبنى الفوقي. بل كعامل أساسي ينتمي اقتصاديا إلى المبنى التحتي للمجتمع ويساهم بشكل مباشر في تشكيل شخصية الإنسان المعاصر"[96].

وحالة الحداثة المشوهة تفرض شكلا من فوضى الهويات، أي إن الشرائح الاجتماعية المختلفة تميل إلى إنشاء هوية داخل الهوية، وفي أغلب الأحيان تصبح الهوية الجزئية طاغية على الهوية الجامعة، خاصة عندما تتدخل العوامل الاقتصادية، وعلاقات المصالح، وهو ما يسميه بشارة "سياسة الهوية"(*)، أي الميل إلى إحياء هويات أخرى قد تعتمد على روابط عضوية أو ثقافية.

ومن أبرز عوامل هذا التشويه، تحويل "الثقافة الشعبية، الريفية الطابع في المجتمعات التقليدية، إلى ثقافة جماهيرية من خلال الهجرة من الريف إلى المدينة"، فمع طغيان الثقافة الجماهيرية، تتعزز "مكانة الأسطورة مرة أخرى في ثقافة المثقفين ذاتها، عائدة إليها عبر قناة الأيديولوجيا"[97].

ثمَّ يعمّق ذلك أن الدولة العربية لم تتطور في السياق العربي "عضويا من خلال علاقة القوى الاجتماعية المحلية: رأس المال، السوق، المجتمع المدني"، كما لم تقم بتوحيد قومي للاختلافات ولجزئيات المجتمع المدني ومصالحه المتضاربة. و"إنما جُعلت وعاء خارجيا يحتوي هذه التنوعات. في مثل هذه الحال تسجل القوى التقليدية نوعا من المقاومة لأنها قوى طاردة عن المركز"[98].

وهذه الدولة التي سقطت بـ"المظلة"، قامت بتشكيل المؤسسات التي تحتاجها وبتأميم البقية كجزء من عملية الاستقلال، لتمارس بعد ذلك رقابة لصيقة على المجتمع. ولأنها كانت نتاجاً لعملية تجزئة استعمارية، ظلت "تعاني من أزمة شرعية وضعف بناء المجتمع"، فسعت إلى، ونجحت في تكوين قطاعات اجتماعية تربطها بها علاقات المصالح[99].

وللتعويض عن نقص الشرعية، مارست بسياساتها خليطاً من "الإرهاب والبراغماتية السياسية والخطاب السياسي الذي يشمل لماما من الحداثوية والإسلاموية والشعبوية"، ولأنها ذات طابع متذبذب بين الدولة الشمولية، وهي أضعف من أن تكون كذلك، وبين اختراقها الجزئي للمجتمع المدني[100]، فإنها تساهم في "هيمنة خطاب سياسي هو خطاب الخاسرين من الحداثة"[101].

نفهم من هذا المنطلق أنه لا وجود لتشكيلات ما قبل حداثية في الفضاء العربي، بل هي تشكيلات حداثية مشوهة، قامت بإعادة إنتاج العلاقات العضوية ما قبل الحداثية حماية لمصالح نخب معينة، فالقبيلة والطائفة هي تطويرات حديثة مشوهة لأشكالها التاريخية السابقة، أي أنها تشكيلات اجتماعية مصنوعة ولا يجوز أن نصفها بأنها تقليدية، ولا أنها حداثية، بل هي كيان اجتماعي (بَيْن بَيْن)، لديها وعي ارتدادي نحو ذاتها، ولوظيفتها الاجتماعية.

(*) من المهم الإشارة إلى أن وجه الحداثة في هذه التشكيلات، ينبع من وعيها الارتدادي لشخصيتها، ومن الممكن ملاحظة ذلك بشكل واضح في مفهوم الطائفة في لبنان، فقيادة الطائفة في أغلب الأحيان علمانية، وتدرك أن الروابط العضوية المُعاد إنتاجها رجعية، وتكرس هوية جزئية على حساب هوية جامعة، لكنها مع ذلك تستمر في ممارسة "سياسات الهوية"، للحفاظ على مصالحها كرأس للطائفة، الأمر كذلك في فلسطين، ولكن بشكل أقل حدة، ويمكن ملاحظة دعم الفلسطنة في المهرجانات الرقص الشعبي والتراثي التي تجبر لصالح شكل تقليدي من القطرية، ومرتبطة بالتسوية السلمية، وبأجندة حل الدولتين.

أنظر بهذا الخصوص إلى: عزمي بشارة، "في الذاكرة والتاريخ" (ص45-51)، مجلة الكرمل، العدد 50، 1997.

ومن البديهي القول وفق هذا المنطق أنه "لا شيء يعاد إنتاجه كما كان"، فإعادة إنتاج العائلة تأخذ وظيفة أيديولوجية للإجابة عن أسئلة الهوية عند الإنسان الحديث[102]، والحداثة التي فُرضت من الخارج لم ولا تترك الناس على تقليديتهم. "لقد تغيرت رؤيتهم للعالم تماما، ولم يبق شيء كما كان عليه حتى معنى وظيفة التقليد تغيرت"[103].

وتقود عملية احتجاز التطور، إلى احتضان المجال العربي لمجموعة من الأنساق المنتمية، وفق التاريخ الخطي، إلى عدة أزمنة مختلفة، فالقطاع الحكومي يتجاور مع البناء القبيلي والطائفي، والتحديث تحمله فئات تقليدية محافظة[104]، بينما قد تفرز هذه البنى الهجينة عند بعض الفئات الأخرى "مزاجاً ثوريا راديكالياً"، يعرفه بشارة بأنه"مزاج سياسي خالص؛ لأنه يصر على الخلاص الشامل بناء على نفي وتدمير الأوضاع القائمة كلياً، وبشكل جذري، وبناء مرحلة جديدة"، وتصحب هذه المزاجية تكتيك محافظ، تبرره "ضرورة الحفاظ على البقاء من أجل المتابعة الثورية"[105]. وباختصار، "إنَّ وجود مؤسسات جمعية، خارج الحداثة المشوهة القائمة غير ملوثة بلوثتها، هو وهم، مجرد وهم"[106].

5.5.2 الحداثة الجوانية في مواجهة الحداثة المشوهة

ولكن كيف يمكن مواجهة الحداثة المشوهة التي تكتنف الفضاء العربي؟ تأتي إجابة الدكتور، كما نقرأه، بدمقرطة الفكرة القومية، لأنها "ضمان ووقاية من التجاء كل عيوب المجتمع العربي إليها لتزودها بحجة الخصوصية والاختلاف كملاذ لها من حتميات التطور وضروراته ومتطلباته، [والتي] هي ذاتها متطلبات القومية كأمة حديثة"[107].

تأتي الديمقراطية، في هذا الطرح، كآلية من آليات تحقيق القومية العربية عندما تأخذ حركة سياسية على عاتقها الدعوة إلى والحفاظ على "حيز عام"، تجري عبره عملية جدلٍ واسعة بين القطاعات المختلفة التي يتضمنها الفضاء العربي. إن وجود هذا الحيز كفيل بأن يعدّل من حالة الحداثة المشوهة التي تخترق الفضاءات العربية، ثم تضخها في عملية بناء أمة حديثة.

وعبر هذا الطرح تتجاوز الديمقراطية الشعار، لتصبح آلية من آليات بناء الأمة، وذلك عندما يجهد القوميون الديمقراطيون أنفسهم ليس في السيطرة على السلطة، كما كانت دعوة بعض القوميين مثل نديم البيطار، وليس في الدعوة إلى قومية جوهرية ذات أصل عنصري كما دعى إليها زكي الأرسوزي ومحمد عزة دروزة، ولا في صيغتها الزريقية التي تقصيها إلى الحيز الخاص شأنها شأن الدين، بل في الحفاظ على حيز عام يتجرد الأفراد الباثين والمتلقين للخطاب عبره نسبياً من العلاقات الاجتماعية الأولية. بهذه الطريقة يتم مواجهة الحداثة المشوهة بحداثة جوانية.

إنه من الممكن؛ عند بشارة، تخيل مجتمع مدني يعيد إنتاج نفسه بنفسه، تتفاعل عبره قيم الحداثة والتقليد، بشرط أن تحترم الهياكل الطوعية التعاقدية الاتحادية الحيز العام. وقد "يتشكل المجتمع المدني من خلال حوار بين البنى الجمعية والبنى الحداثية"[108]، والديمقراطية

هي التي تعنى بتنظيم العلاقات داخل الحيز العام، ثم هي التي "تعتبر الفصل بين الحيز العام والخاص العنصر الأكثر أهمية في استعداد وجاهزية ثقافة المجتمع وتشريعاته للديمقراطية"، وهذا الفصل لا يقل أهمية عن الفصل بين الفرد والجماعة[109].

وعلى الحركة القومية الديمقراطية حتى تحقق هذه الغاية، النضال لتغيير قوانين الدولة، بحيث تكون الديمقراطية قادرة على إنتاج مواطنة تصلح أساساً مدنياً مشتركاً بين منتمين إلى جماعات هوية مختلفة، مواطنة هي القاعدة لحالة حوار بين الجماعات[110]، فـ"معمعان الحياة السياسية والحيز العام النشط والتجربة والخطأ في المواقف [...] كل هذه العوامل لا تعيد طرح البدائل فحسب، بل أيضا تحدث تغيرات بنيوية" على الفاعلين فيها[111]، والانتماء إلى القومية يتضمن "نوعاً من المساواة المفترضة بين البشر في إطارٍ غير متساو. فتتحول إلى أداة ديمقراطية تدفع نحو الطموح للمساواة، كما قد تتحول إلى غطاء ديماغوغي شعبوي لانعدام المساواة. هذه جاذبية قومية، هذه فرصتها، وهذا خطرها"[112].

ربما تأثر عزمي بشارة، باستحداثة مفهوم "دمقرطة القومية"، بالنظرية التواصلية لدى يورغين هابرماس، حيث يعرف هذا الأخير الحيز العام بأنه "ظاهرة اجتماعية أولية شأنها شأن الفعل، والفاعل، والجمعية والجماعة"، ولكنها "ظاهرة تستعصي على المفاهيم التقليدية للنظام الاجتماعي التقليدي".[113]

ولا يمكن فهم الحيز العام كمؤسسة، ولا كمنظمة، بل هو شبكة تواصل وتبادل المعلومات ووجهات النظر والآراء التي تعبر عن مواقف سلبية أو إيجابية تحال لمجموعة من الناس مجتمعين في شكل جمهور يطالبون بهذا الحيز المقنن والمنظم من طرف السلطة، لكي "يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي"، فموضوع الحيز العام هو "الجمهور باعتباره ركيزة لرأي عام ذي وظيفة نقدية"، وتجري إعادة إنتاج الحيز العام من خلال فعل تواصلي يكفي للقيام به مجرد إتقان لغة طبيعية.[114]

ولكن الاختلاف بين الطرح الهابرماسي الذي ينتمي إلى سياق اجتماعي واقتصادي مختلف (أوروبا الغربية)، وبين طرح عزمي بشارة، هو في تحديد نشوء الإجماع، فعند هابرماس ينبعث الإجماع من داخل المحادثات التي تتم بين الأشخاص المتحاورين أنفسهم، فيتحصل من "خلال المناقشة التي يفرضها التبادل الرمزي والسياسي داخل مجتمع تتنازعه قوى الصراع وقوى الإجماع"، فالحيز العام عنده هو فكرة تحريضية تحفيزية (Motivating)، تؤكد التأثير المستقل له في الفعل (Action)، وفي الفعل السياسي تحديدا. ليسهم بعد ذلك في مسيرة الانتقال إلى الديمقراطية، سواء كان ذلك في الدول التي لا توجد فيها أنظمة ديمقراطية، أو بصورة وسيلة تصحيحية للانحرافات والفساد في المؤسسات والممارسات الديمقراطية في الدول الغربية المتقدمة[115].

أما الإجماع في السياق العربي عند بشارة، فهو بحاجة إلى "صمغ قومي لاصق، إلى إطار قومي داخلي للتعددية"[116] ولا يمكن أن يترك تحت رحمة المتحاورين، فالمسألة العربية ناجمة في أحد جوانبها عن غياب المرجعيات الأخلاقية واهتزازها، وفقدان "المرجعية الريفية العائلية والعشائرية أو الجماعة المباشرة من دون نشوء جماعة متخيلة، قومية، تشكل مرجعية فعلية بديلة"[117].

فإحدى الاستراتيجيات التي تفترضها فكرة الحيز العام بصيغتها الهابرماسية، هي أن ممارسة المؤسسات والتشكيلات داخل هذا الحيز تؤدي إلى "أسلوب حياة بديل لما هو سائد على شكل ثقافة قائمة بحد ذاتها داخل المجتمع"، الأمر الذي يثير القلق؛ لأنّ "إقامة ثقافة بديلة في مجتمعات مغلقة؛ تواجه خطر الانتهاء إلى ميول لإحياء الجماعة العضوية والتحول إلى ملجأ ومفر من غربة الحداثة، ملجأ يعيد للفرد للعائلة المفقودة كما يفتقد خصال انجازات الحداثة، خاصة فيما يتعلق بحقوق الفرد"[118]، هكذا ينقلب مشروع استكمال الحداثة الهبرماسي، في السياق العربي، إلى مشروعٍ ضد الحداثة العربية.

لذا فإن بشارة يلفت النظر في موضع آخر، إلى أن الاختراقات الفكرية دفعت أيضا إلى الأمام بفكرة الحيز العام، ولكنها اقترحت حدودا للمجموع، لل"نحن"، في صراع من أجل ديمقراطية أكثر مباشرة، ومن أجل حوار حر ومنظمات غير حكومية نشطة وأشكال أخرى من الحيز العام التي تعرف اليوم باسم المجتمع المدني[119]، وهذه الحدود تبقى دستوراً مكتوباً أو غير مكتوب "لا تتأثر بالأكثرية المفارقة، وتفرض على الأكثرية أيضاً بفعل اعتبارها قواعد للإجماع"[120].

يتضح من خلال الفقرات السابقة، أن بشارة لا يتحدث عن "الإجماع"، بقدر ما يتحدث عن "سياسات الإجماع"، فمهمة القومي العربي، ليست المطالبة بحيزٍ عام تمارس عبره العلاقات الديمقراطية مغلفة بمفهوم المواطنة فحسب، بل أيضا النضال في سبيل تشييد سقفٍ للإجماع، يمثل مرجعية أخلاقية من أجل حلّ أزمة المرجعيات الهدامة، التي هي صفة أساسية من صفات الحداثة المشوهة، فأحد أهم العقبات التي تعترض شق الطريق أمام التحول الديمقراطي في سياق الحداثة المشوهة هو "تمدد وتقلص المرجعيات والأطر المرجعية التي تتم العودة إليها لحسم الخلاف أو التنافس"[121]، وإذا كان عبد الله العروي قد أكد بأن الدولة العربية إن لم تجسد الأخلاق بقيت ضعيفة، وأن تحريرها منها يحكم عليها بالانقراض[122]، فإن بشارة يوكل هذه المهمة إلى الحركة الوطنية، بعد أن تحولت، الدولة فور نزع السؤال الأخلاقي، إلى سلطة[123].

إذاً لا بد من حركة قومية ديمقراطية تكون مهمتها الحفاظ على حيز عام، تمارس عبره العلاقات الديمقراطية التي تقود بدورها إلى التفاعل بين بنى الحداثة المشوهة، بنى القرية والمدينة، وهو ما أسميناه بالحداثة الجوانية. وتقوم بالتوازي مع ذلك بالنضال من أجل "تجديد أخلاقي"، يعاود تثبيت السقف، والمرجعية الضابطة للحيز العام، وهو ما أطلقنا عليه "سياسات الإجماع". وكل هذا يقود بدوره إلى استكمال عملية بناء الأمة.

يذكرنا ما سبق بروح الاختلاف الهيغلي؛ فالشيء عندما يختلف إنما "يقذف به داخل حركة الجدل، ويصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحقة التي هي تطابق الهوية مع الاختلاف"[124]، والتي تتضمن تجاوزاً للتناقض شريطة أن يتم بحذافيره داخل الخطاب، داخل النسق، فالتجاوز يجب أن يقحم داخل "دائرة المعرفة المطلقة"، ليصبح اختلافاً في خدمة الحضور، وبناءً لتاريخ المعنى. أي أن التناقض يفهم هنا في "أفق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها في نهاية الأمر"[125].

ومن البديهي القول بعد ذلك أن القوى الاجتماعية المختلفة التي ترفع شعارات مستمدة من نموذج إسلامي متخيل هي جزء مهم، إن لم يكن الأهم، من الحوار والتفاعل، فقد ساهم الإسلام السياسي، رغم إشكالاته التي لا مجال للتفصيل بها هنا، ساهم "في نقد الثقافة الشعبية الأسطورية وفي الرغبة بالعودة إلى النص الأصلي"، ولا ريب أن أي مشروع لا بد من أن يستفيد من "الإيمان بالقوة الهائلة الكامنة في الهوية الإسلامية الذاتية، وبقدرتها على التنافس مع الغرب والحفاظ على ذاتها في الوقت ذاته"، كما جسّدها الإسلام السياسي في كثير من المراحل بموقف "معتدل غير عدائي من العروبة"[126].

وما يسَّهل وظيفة القوى الديمقراطية القومية في هذه المهمة، هو وجود مقوّمات فعلية لتحديد السقف الهوياتي والمرجعية الأخلاقية، لم تكن حاضرة في فترة صعود الهم القومي التوحيدي، في فترة الخمسينيات والستينيات وما قبلها، وأحد أهم هذه العوامل الحديثة هو وجود سوق عربية إعلامية تقوم "بإنتاج حالة متجانسة ثقافيا في الوطن العربي بأقل حماسة خطابية، وأكثر نجاعة من حزب البعث العربي الاشتراكي"، ولا بد من إعطاء هذا المستجد قيمته الحقيقية، لأنه يولد "هيمنة ثقافة الأمة الواحدة"، أو رافدا رئيسياً من روافد سياسة الإجماع، فالشعور بأننا "نشكل أمة واحدة، كأقوى جماعة متخيلة"، أقدر على مواجهة "الانقسامات الجهوية والإقليمية والطائفية على المدى البعيد" من العيش في دولة واحدة[127]. إن وسائل الإعلام العربية المتلفزة، بوصفها أداة من أدوات التخيل، توحد اللهجات والأجندات المحلية، وبمعنى ما "توحد الزمن أو التزامن العربي بشكل غير مسبوق في الماضي"[128].

هنا يتضح معالم مشروع قومي ديمقراطي عربي تحت عنوان "دمقرطة القومية"، تأخذ القومية فيه وظيفة "جامعٍ ثقافيٍ من الدرجة الأولى يقوم على اللغة المشتركة، وجامع سياسي وتعبير عن تطلعات سياسية لها تاريخ حديث وقديم"[129]، والحلقة الناقصة، في الفضاء العربي هي "تنظيم قوى ديمقراطية وطنية مستقلة عن أي طرف دولي خارجي وذات قواعد اجتماعية لا تكتفي بالإصلاح كمطلب، بل تطالب بأن تشارك فيه وبوسعها أيضا أن تفرض ذلك. وتحاول أن تجمع بين الأجندة الوطنية والقومية والموقف المبدئي والعقلانية"[130].

5.6 خاتمة الفصل الخامس

حاول هذا الفصل مراقبة آخر لحظات صيرورة الفكر القومي العربي، عبر مناقشة الإنتاج الفكري ذا العلاقة بموضوع القومية العربية، عند أهم داعٍ لها في الفضاء العربي المعاصر.

ولعله من المهم الإشارة في خاتمة هذا الفصل؛ أن قراءة واحدة لنصوص عزمي بشارة، بوصفه رجل فكرٍ ورجل سياسة، لا تكفي لكشف إمكاناتها، خاصة بأنها تزدحم وتتشابك بين البرنامج العملي للحركة القومية الديمقراطية، وبين التأصيل الفكري والفلسفي لفكرة القومية العربية وعلاقتها الجدلية بالديمقراطية.

وقد توصّلت هذه القراءة، إلى أن فكرة القومية العربية انتقلت مع بشارة، من غاية أو وسيلة، إلى كونها صيرورة حداثية، لا يمكن فصلها عن مركبات الحداثة الأخرى وأهمها الديمقراطية. وقد تمَّ ذلك عند بشارة عبر تجاوز التحليل الدايكروني والسايكروني الذي انحصر دعاة القومية السابقين في أحدهما، ونسج رؤية أكثر تركيباً تنسج جدلية بينهما.

ولا يمنع وفاء بشارة إلى الفكرة القومية من العودة وراء وانتقادها، بل يدفعه إلى المضي قدما في تحليل نشوئها، ولكن فرقاً عظيماً بين من ينتقص من الفكرة، محتمياً بالعلم، لشرعنة الواقع المسخ. وبين من ينتقدها لتجديدها وإيماناً بأنها هي الوحيدة التي تحوّل الأرض (land)إلى أرض سياسية(territory) [131].

ولا يجد صاحب كتاب "المسألة العربية" حرجاً من أن يستدعي من جديد "رومانسية المعرفة التي تقيم مقابلة مثمرة بين تعدد وجوه الواقع وتعدد ألوان المعرفة"[132]، في مواجهة واقعية فظة تستلم للواقع العربي المشتت، لا بل تصالحه وتستفيد منه، في زمنٍ أصبح فيه لفظ "الواقعي" معناه:"بدنا نعيش"[133].

هكذا تعمد المثقف القومي في مرحلة التجديد، أن يفعل ما يفعله الناس، فـ"نشط في النضال السياسي، ولم يترفع عن الحزبية، بل كان قياديًا حزبيًا"، ولم يكن مثل "صغار المترفعين عن الحزبية والسياسة من المثقفين الذين يبتعدون عن السياسة (إلا العمل في جهاز الدولة، فهو في عرفهم ليس سياسة) كإثبات على الفكر والعلم، وللتغطية على انعدام الفرادة والأهلية [...] وكتب في السياسة واهتم بقضايا العرب يوميًا، وتابع الأخبار والتطوّرات والأحداث، وكان له فيها رأي"[134].

وكان من نتائج هذا التجديد، أن يبصر القومي العربي المستجد أهمية الفضائيات ومحطات التلفزة، ليس لدواعي النجومية، بل لإيمانه بأن وسائل الإعلام العربية، والسوق العربية الإعلامية هي أهم وأفعل أدوات تخيل الجماعة المتخيلة.

هوامش الفصل الخامس

[1] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص257.

[2] المصدر السابق، ص232.

[3] عزمي بشارة، في المسألة العربية.. مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص217.

[4] عزمي بشارة، "في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة" (ص47-80)، في عبد الإله بلقزيز، الحوار القومي الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص49.

[5] عزمي بشارة، أن تكون عروبياً في أيامنا، مواطن، رام الله، ط1، 2009، ص16.

[6] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص216.

[7] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص140.

[8] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص95.

[9] المصدر السابق، ص243.

[10] عزمي بشارة، أن تكون عروبياً في أيامنا، مصدر سبق ذكره، ص25.

[11] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص224.

[12] المصدر السابق، ص225.

[13] المصدر السابق ص241

[14] المصدر السابق ص251.

[15] المصدر السابق ص242.

[16] Ferruccio Rossi-Landi, Linguistics and economics, The Hague: Mouton, 1974, p.151-152.

[17] للتفصيل حول رأسمالية الطباعة انظر الفصل المعنون بـ"لغات قديمة، نماذج جديدة"، في بندكت اندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، دار قدمس، بيروت/ دمشق، ط1، 2009، ص93-104.

[18] عزمي بشارة، الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص196.

[19] المصدر السابق، ص197.

[20] المصدر السابق، ص200-201.

[21] المصدر السابق، ص128.

[22] المصدر السابق، ص197.

[23] المصدر السابق، ص198.

[24] المصدر السابق، ص198-199.

[25] المصدر السابق، ص199.

[26] عزمي بشارة، "إسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً" مصدر سبق ذكره، ص282.

[27] عزمي بشارة، الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي، مصدر سبق ذكره، ص199.

[28] المصدر السابق، ص200.

[29] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص192.

[30] عزمي بشارة، في بندكت اندرسون، مصدر سبق ذكره، ص26.

[31] المصدر السابق، ص27.

[32] المصدر السابق، ص29.

[33] المصدر السابق، ص30-31.

[34] المصدر السابق، ص29.

[35] المصدر السابق، ص35.

[36] المصدر السابق، ص35.

[37] عزمي بشارة،. "مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين"، في حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (محرر)، ص57-ص120، مواطن- رام الله، ط1، 1993، ص100-.101.

[38] Benjamin Barber, Jihad vs. McWorld. New York: Ballantine Books, 2001, p III.

[39] أنظر على سبيل المثال احتفاء هاشم صالح بأطروحة باربر في كتابه: معضلة الأصولية الإسلامية، دار الطليعة- بيروت، ط1-2006.

[40] عزمي بشارة، في بندكت اندرسون، مصدر سبق ذكره، 35-36.

[41] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص54.

[42] عزمي بشارة، "في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة"، مصدر سبق ذكره، ص68-69.

[43] المصدر السابق، ص74.

[44] المصدر السابق، ص68.

[45] المصدر السابق، ص70-74.

[46] بندكت اندرسون، الجماعات المتخيلة، مصدر سبق ذكره، ص125-152.

[47] أنور مغيث، "ليفي شتراوس ونقد المركزية الأوروبية" (ص22-27)، مجلة إبداع للأدب والفن، العدد السادس عشر، خريف 2010، ص23.

[48] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص172.

[49] المصدر السابق، ص175.

[50] إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2000، ص20.

[51] المصدر السابق، ص17.

[52] إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 1997، ص274. ويستشهد سعيد هو الآخر بأندرسون في فقرة سابقة من نفس الصفحة.

[53] روبرت يانج، أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003، ص309.

[54] المصدر السابق، ص305.

[55] المصدر السابق، ص309.

[56] المصدر السابق، ص306.

[57] Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories ،Princeton: Princeton University Press, 1993, p40-42.

[58] جان فرانسوا ليوتار، "رداً على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة؟" (ص220-234)، في بيتر بروكر (إعداد وتقديم)، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1995، ص237.

[59] المصدر السابق.

[60] تيموثي ميتشل، "مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة" (ص100-121)، ترجمة بشير السباعي، في:
Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 18, Post-Colonial Discourse in South Asia/ 1998) pp.111.

[61] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص233.

[62] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص141.

[63] من الكتابات العربية التي تدعو إلى استنساب تراثي شامل للحداثة العربية، على سبيل المثال لا الحصر، محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

[64] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص245.

[65] المصدر السابق، ص57-58.

[66] المصدر السابق، ص59-61.

[67] المصدر السابق، ص19، وعزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص88.

[68] عبد السلام بن عبد العال، مقال على موقع الأوان بعنوان:"الحداثة بَعْدية في جوهرها"،

http://www.alawan.org/الحداثة-بَعْدية-في.html

[69] عزمي بشارة، "مائة عام من الصهيونية: من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر"، مجلة الكرمل، العدد 53، 1997، ص 11-12.

[70] عزمي بشارة، طروحات في النهضة المعاقة، مصدر سبق ذكره، ص59.

[71] المصدر السابق، ص58.

[72] عزمي بشارة، أن تكون عروبيا في أيامنا، مصدر سبق ذكره، ص20-21.

[73] المصدر السابق، ص19-20.

[74] عزمي بشارة، في بندكت اندرسون، مصدر سبق ذكره، ص46.

[75] المصدر السابق، ص28.

[76] عزمي بشارة، في المسألة العربية...، مصدر سبق ذكره، ص43

[77] عزمي بشارة، العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 (مزيدة ومنقحة)، ص166.

[78] عبد السلام بنعبد العالي، الكتابة بيدين، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2009، ص30.

[79] المصدر السابق، ص30.

[80] المصدر السابق، ص31.

[81] عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقيا، العلم والأيديولوجيا، مصدر سبق ذكره، ص29-30.

[82] يقول بشارة:"قلنا أنه لا يمكن استيراد المجتمع المدني. ولكن كاتب هذا الكتاب يجرؤ على القول أنه يمكن استيراد نماذج جاهزة (modular) للديمقراطية البرلمانية، وليس من الضروري أن تتوفر كافة شروط نشأتها التاريخية في أوروبا لكن يكون بالإمكان تطبيقها- إذا توفرت النخب المستعدة لقبول قواعد النظام الديمقراطي أو المستعدة لفرض هذه القواعد." عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص228.

[83] المصدر السابق، ص197.

[84] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص244.

[85] عزمي بشارة، طروحات في النهضة المعاقة، مصدر سبق ذكره، ص11.

[86] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص214.

[87] عزمي بشارة، طروحات في النهضة المعاقة، مصدر سبق ذكره، ص10-11.

[88] صادق جلال العظم، "ما هي العولمة؟"، مجلة الطريق، بيروت، العدد رقم 4 ، تموز/آب 1997، ص20 . أورده السيد يسين في: أسامة خولي [وآخ...]، العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، ص28.

[89] ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي الاجتماعي، ترجمة محمد شيّا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص331.

[90] المصدر السابق، ص317-318.

[91] عزمي بشارة، "إسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً" (ص281-293)، في السيد يسين [وآخ...]، العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص282.

[92] حول "احتجاز التطور" ودور الاستعمار في إعاقة الانتقال والتطور أنظر: سلامة كيلة، التطور المحتجز: الماركسية واختيارات التطور الاقتصادي الاجتماعي في الوطن العربي، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 2003، ط1، ص45-84.

[93] عزمي بشارة، "مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين"، في حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (محرر)، (ص57-120)، مواطن، رام الله، ط1، 1993، ص91.

[94] عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، مواطن، رام الله، ط1، 2003، ص101.

[95] المصدر السابق.

[96] المصدر السابق.

[97] عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، مصدر سبق ذكره، ص15.

[98] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص225-226.

[99] عزمي بشارة، في عزمي بشارة [وآخ...]، إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من 29 شباط إلى 3 آذار 1996، ص402.

[100] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص241.

[101] المصدر السابق، ص236.

[102] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص223.

[103] المصدر السابق، ص233.

[104] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص244.

[105] عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، مصدر سبق ذكره، ص67-68.

[106] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سابق، ص227.

[107] عزمي بشارة، طروحات في النهضة المعاقة، ص11-12.

[108] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، ص224.

[109] عزمي بشارة، في المسألة العربية.. مقدمة مصدر سبق ذكره، ص100.

[110] عزمي بشارة، "في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة"، مصدر سبق ذكره، ص74.

[111] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص251.

[112] عزمي بشارة، في بندكت أندرسون، مصدر سبق ذكره، ص28

[113] محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص96.

[114] المصدر السابق، ص361.

[115] المصدر السابق، ص100-101.

[116] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص214.

[117] المصدر السابق، ص204-205.

[118] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، ص42.

[119] المصدر السابق، ص194.

[120] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص25.

[121] المصدر السابق، ص63.

[122] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط7، 2001، ص157.

[123] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص225.

[124] عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقيا، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص94.

[125] المصدر السابق، ص95.

[126] عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، ص247.

[127] المصدر السابق، ص249.

[128] عزمي بشارة، مقدمة الترجمة العربية في بندكت اندرسون، مصدر سبق ذكره، ص34.

[129] عزمي بشارة، أن تكون عروبياً في أيامنا، مصدر سبق ذكره، ص20.

[130] عزمي بشارة، في المسألة العربية..، مصدر سبق ذكره، ص241.

[131] عزمي بشارة، "في الذاكرة والتاريخ" (ص45-51)، مجلة الكرمل، العدد 50، 1997، ص49.

[132] فيصل دراج، "على هامش نشيد الإنشاد الذي لنا: عزمي بشارة ورومانسية المعرفة"، صحيفة السفير اللبنانية، 2008/8/13.

http://www.assafir.com/WeeklyArticle.aspx?EditionId=1014&WeeklyArticleId=44660&ChannelId=5864&Author=%D9%81%D9%8A%D8%B5%D9%84-%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%AC

[133] إشارة إلى مقالة لعزمي بشارة بعنوان: "بدنا نعيش" وهموم فلسطينية راهنة، شبكة الجزيرة نت، 2010/5/4.

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1EAFA914-10E7-4AF9-BD69-88067EB0518D.htm

[134] هذا النص مقتبس من مقالة لبشارة في رثاء الجابري، ونحن نرى أنه ينطبق أيضاً عليه.

عزمي بشارة، كلمة في حفل تأبين أربعينية المفكر محمد عابد الجابري يوم 8 يونيو/ حزيران في الرباط قاعة محمد الخامس.

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6D44A3E9-0405-4F44-9BFC-B1F4344B2ED3.htm

الفصل السادس

مساهمة في نقد الخطاب القومي العربي: من المقوّمات إلى التخيُّل

"سيظلُّ أمراً إشكالياً، إذن، هذا التجاذب في فكر المرء (الباحث أو المثقف) بين نشدان المعرفة الموضوعية، وبين التزام موقفٍ أيديولوجي في مسألة اجتماعية أو سياسية. والتجاذب هذا ليس تناقضاً بين خيارين أو طريقتين في التفكير، وليس دليلَ نقصٍ في حاسة المعرفة لديه، وإنما هو ظاهرةٌ "طبيعيةٌ" بالنظر إلى حقيقتين متداخلتين: أولاهما ترتبط بمعضلةِ موضوعية المعرفة في مجال الإنسانيات، حيث التداخل شديدٌ بين الذات والموضوع، وحيث الموضوع فيها هو عينه الذات، وهذه مشكلة مزمنة في العلوم الإنسانية عيشت منذ ما يزيد على قرن، وقَرَّ عند الباحثين أن الموضوعية في معارفها نسبية مهما بلغت من سؤددٍ ورصانة. وثانيهما أن الإيديولوجي ليس قرين نمط من المعرفة فحسب- يُنظر إليه عادة بوصفه غير موضوعي- بل هو أيضا قرين ما هو اجتماعي. ولذلك فهو حاملٌ لمبدأ لا يقل مشروعية عن مبدأ الموضوعية هو مبدأ المصلحة."

عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي

6.0 تمهيد

كان أحد الإدعاءات المركزية منذ بداية الدراسة، إنه لا يمكن لأي باحث أن يأخذ على عاتقه نقد الخطاب القومي العربي، دون أن يموضعه ضمن صيرورة ثقافية، تجادل ما سبقها من أفكار، وتجادل أيضاً مشكلات الواقع العربي. ففكرة القومية العربية هي جامع كبير لتيارات مختلفة، تطورت بتطور ظرف المجتمع العربي، وتحركت صعوداً وهبوطاً بسبب تحديد تشخيصها له. وما الفصول الماضية إلا محاولة ضمن هذا السياق.

وتقطع هذه المحاولة مع مساهمات تحليلية نسَّبت الفكرة القومية العربية إلى الفكرة القومية في مهدها الأوروبي. يُذكر منها على سبيل المثال، وسْمَ محمد جابر الأنصاري للمعرفة القومية بالتلفيقية، ممثلاً على ذلك بميشيل عفلق. فقد لاحظ الأنصاري استلهام الأخير لأفكار هيردر وهيغل في فهمه الرومانسي للعروبة، وليستنتج أن فلسفة القومية العربية تقوم في إحدى جدلياتها على أن "الفكرة المثالية تخلق الواقع المحسوس وتبدعه لا العكس"[1].

وينبع الخلل في هذه المحاولات، في عدم إبصارها لقوة المركّب الأيديولوجي في فكرة القومية العربية، الذي شيّد نسقاً تعليمياً قادراً على تبيئة الأفكار المستوردة بما يخدم النضال في الصراع الاجتماعي في الواقع العربي. ويستطيع هذا النسق أن "يعيد ترجمة"(*) مخرجات الفلسفة الغربية إلى مدخلات خاصة به، في سبيل خدمة مشروعه الأيديولوجي. ومن هذا المنطلق لا يصبح مفيداً تتبع منشأ المفهوم ومطاردته إلى بيئته الأولى التي خرج منها، لأن الأيديولوجيا تستورده مجوّفاً وتحشوه بما تظنُّه نافعاً لبناء تصورها للمجتمع.

لذا، لم تعبأ الفصول الماضية باستخراج الآثار الغربية في تشكيل النموذج القومي لكل داعٍ من دعاةِ القومية الأربعة، أي أنها لم تتعامل مع الخطاب القومي العربي على أنه فرعٌ من أصل. بل اعتبرت النتاج القومي هو الأصل الذي يعبِّرُ عن جدلٍ مع مشكلات الواقع العربي. وما كان استبدال هذا الخطاب لنظريات وطرائق إلا في سياق صيرورة ثقافية تسعى جاهدة إلى مواكبة تعقدات الواقع.

6.1 الخطاب القومي العربي في مرحلة الما–صدق

على الجهة الأخرى من تحليل الأنصاري، يقدم محمد عابد الجابري محاولة جوّانية، تركِّزُ على استنتاج المقاربة القومية العربية ضمن همومها الأيديولوجية. وأهم ما في طرحه أن الصيغة المبكرة للقومية العربية لم تحاول أن تستفيد من التراث أو الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها المادة التي تملأ "وعاء" اللغة.[2]

وسبب توقّف القوميين العرب قبل التراث، كان طبيعة (الآخر)، الذي شكّلوا مقابله (أنا)هم، فقد نهضت فكرة القومية العربية بسبب نهوض قومية أخرى هي القومية الطورانية التركية بقيادة حزب الاتحاد والترقي، ولم يكن من الممكن اعتماد

(*) بحسب بيير بورديو، فإن نسق التعليم يفرض علاقته بالمحيط التي يستطيع من خلالها "إعادة ترجمة" أفكار الخارجي بما يساهم في "الاشتغال ذاتي التنظيم"، وتصير علاقته بالمحيط ثانوية في تحديد هوية النسق. ففي "مثل هذا الاشتغال ذاتي التنظيم، لا يقدر النسق على ضمان اشتغاله وإعادة إنتاجه إلا من خلال عود دائم إلى الذات لضمان إنتاجٍ لكامل عناصره وبناءه وسيروراته وحدوده ووحدته وإعادة إنتاجها وذلك عبر عمليات دائرية". انظر بهذا الخصوص إلى:

بيار بورديو وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص35.

التراث الإسلامي مرجعيةً في هذه المرحلة "لأنه تراثٌ مشترك مع الخلافة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام"[3]. لقد أدى هذا بدوره إلى إفقار مفهوم القومية، التي اعتمدت عندهم على عامل واحد هو اللغة، واستبعاد الشعور العربي الذي يرتبط بالتراث. وهو الأمر الذي عنى بروز نوع من أنواع "التعالي الرومانسي كان وحده الرد الوحيد الممكن على الآراء التي تريد أن تربط القومية بالمعطيات الموضوعية"، وازدياد المركب التقديسي لصيغ دنيوية لم تعتد الثقافة الشعبية على تقديسها، وهذا ما دعى عفلق إلى أن يقول: "القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء. [...] الحب أولاً والتعريف يأتي بعده"[4]، ليعلق الجابري بالقول: "نحن إذن أمام مفهومٍ للقومية ضيق، مفهوم يقوم على عنصرٍ واحد هو اللغة أو عنصرين على الأكثر، بإضافة التاريخ. وكما يقول المناطقة القدماء فإنَّ ضيقَ المفهوم يلزم عنه اتساعَ الماصدق"[5].

ومساهمة الجابري ممتازة، لولا أنها تعمم استنتاجاتها على مجمل الخطاب القومي العربي في مرحلة الما–صدق. فمن الممكن تعميم هذه النتيجة على ساطع الحصري وميشيل عفلق، لكن لا يمكن سحبها على آخرين مثل زكي الأرسوزي[6] ومحمد عزة دروزة، والحال أن هذا الأخير لم يعِ أهمية التراث والمركب الإسلامي في القومية العربية فحسب، بل ذهب أبعد من ذلك إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وحياة نبي الإسلام بما يخدم رؤيته القومية. أي مارس إشكالية الأصالة والمعاصرة في تناوله للقرآن والسنة النبوية، قبل أن يمارسها الجابري نفسه في تأويلاته للقرآن بأكثر من ستة عقود.[7]

يتبين إذن، ضرورة نسج تعميمات أخرى موازية تتناول الاتجاهات القومية الأخرى. وهذا ما جعل الدراسة تبدأ مع محمد عزة دروزة، بوصفه من الدعاة المبكرين للقومية العربية، وصاحب خصوصية فلسطينية جعلته يمارس السياسة مؤسساً لها عبر الفكر. ومع أن كتابات عديدة تناولت حياة هذا الرجل وتصوره للقومية العربية وعلاقتها بالإسلام، إلا أنَّ هذه المساهمة تحاول التركيز على مساحات لم يسبق أن ركّز عليها أحدٌ من الباحثين. فمعظم الذين تناولوا تاريخ الفكر السياسي، على الأقل في فلسطين، لم يتطرقوا إلى الجوانب التي تبدو للوهلة الأولى وعظية أكثر منها معرفية، وبخصوص عزة دروزة، غيّب النقاد كتبه التي تتحدث عن التاريخ العربي الإسلامي، وتلك التي تتناول صورة الرسول، وبيئته، و"مجتمعه العربي".

لم يحمل دروزة تصوراً عنصرياً للقومية العربية يعتمد على "الجنس العربي" فحسب، بل كان تصوره لها بناءً على تمثله للصورة الصهيونية الأولى التي قدمتها هي له، بل وحمل تصوره للقومية العربية وأعاد نبش التاريخ العربي وتاريخ الدعوة المحمدية، بما يخدم النموذج القومي العربي خاصته، والذي تمثله عبر "الآخر الصهيوني". لقد أخذ على عاتقه إعادة نفض التراث، في خطوةٍ غير مسبوقة، لتأصيل تراثٍ جديدٍ ينسجم مع رؤيته القومية، ضمن ما سمي لاحقاً "إشكالية الأصالة والمعاصرة".

في هذه المرحلة المبكرة من الصيرورة الثقافية القومية العربية، كان ضغط الواقع و"الآخر"، أثقل بكثير من أن يُتاحَ للمثقف القومي، أن يتيح لوعيه تخيّل مشروع أمة مكتفياً بذاته ولو في الحدود الدنيا. فالوعي ههنا ليس ضرورياً للفكر، لأن الأخير

هو سيرورة لا يتدخل فيها الوعي إلا ليرسي البداية[8]. وإذا كانت البداية في حدّ ذاتها هي ترسيمةٌ أولى مشوهة عن الآخر؛ فإن الفكر بمجمله سيكون مطبوعاً بها، لتنفي الأصل، على حدّ تعبير دولوز، وتقيم نموذجها الخاص بها[9].

هذا يعني أن قطاعاً من الجيل الأول من القوميين العرب، لم يغفل عن ضرورة توظيف التراث في المشروع النهضوي، إلا أنَّ ضغط الآخر/ الاستعمار أدى فيما أدى إلى إعاقة الفهم الموضوعي لمعناه. وربما كان أحد أسباب ذلك الصورة التي قدّمها المستعمر عن نفسه، وتناولها المثقف القومي بغير تأنٍ، لينسج على مثالها صورته.

ومن الممكن قلْبُ المقولة الأخيرة والقول إن داعي القومية العربية الذي حمل شذراتٍ عنصرية في تصوره للقومية العربية، اشتغل من باب التحصيل الحاصل في التراث، وانتبه منذ وقتٍ مبكرٍ إلى ضرورة أن يعيد مفهمة الإسلام وتاريخه قومياً. ولو أن الجيل الثاني من القوميين العرب تابعوا الجهد التأصيلي لهذا الاتجاه، لما نجم عن ذلك فراغٌ قام بسدّه الإسلام السياسي. ولكن اللاحقين كما سيتبين في القسم التالي قد ذهبوا إلى منحىً آخر.

6.2 الخطاب القومي العربي في مرحلة العلموية

مع ظهور بوادر فشل حلم القومية العربية بتحقيق الوحدة العربية الاندماجية الشاملة، ومع دخول أيدولوجيات جديدة إلى الفكر العربي مثل الماركسية، أضفت صفة العلمية إلى فهمها للمجتمعات العربية وطرق التغيير. وقد انتبه رواد الجيل الثاني من القوميين العرب إلى ضرورة الالتفات إلى الفكر القومي العربي، والتخلص من الجوانب الرومانسية التي تتخلله، وباختصار أدرك أولئك الطبيعة الأيدولوجية للفكرة القومية، فذهبوا إلى صبغها وتعديلها وإعطائها صفة العلمية.

ومن المحتمل ألا يكون هذا النزوع قد حصل لولا بروز الإسلام السياسي الذي استطاع أن يصادرَ الثقافة الشعبية، ولولا رسوخ حدود الدولة القطرية التي أثبتت قدرتها على تشكيل برجوازيات محلية مستفيدة منها، فكان على الخطاب القومي العربي أن يشكل مجاله الخاص، وأن يتميز عبر التشديد أكثر فأكثر على علمية الطرح.

وقد تناول الفصل الثالث والرابع نموذجين من دعاة القومية العربية، نحيا هذا المنحى، لينّظرا لضرورة الاستفادة من المنجزات المعرفية الحديثة التي حققتها الدراسات التاريخية والسوسيولوجية. هكذا يكتشف نديم البيطار، أن من قبله من دعاة القومية العربية غيّبوا "الوعي"، وغاصوا بفوضى رومانسية ترفضها المنهجية العلمية الصارمة، فأخذ على عاتقه أن يهذّب الفوضى بالنظام، وفياً لإحدى دعوات ديكارت التي توجب على المفكر أن يتخيل النظام في أي صيغةٍ مكتوبة لا "للتحقق فقط من كل الفروض التي يمكن أن نضعها بشأن كل رمز فيها، أو كل كلمة أو معنى، بل أيضا من أجل ترتيب هذه الرموز أو الكلمات أو المعاني، على نحو يسمح لنا بأن نعرف، بوساطة الإحصاء، كل ما يلزم عنها"[10].

ولو توقف الأمر عند الديكارتية لهان الأمر، لكنَّ صاحب الأيدولوجيا الانقلابية، استعان بالمأساوية النيتشوية لمناهضة الرومانسية، دون أي تمييز بين رومانسية تقدمية وأخرى رجعية، فذهب في تفكيك خطاب سابقيه، ليتجاوزه تماماً، ويتجاوز بالتالي فكرة القومية العربية، وينتقل إلى السلطة ويتبنى سياساتها باسم الثورية، وباسم تجديد الفكر القومي.

لكن من ناحيةٍ أخرى، كان استنجاد البيطار بأحد جوانب الفلسفة النيتشوية تعبيراً عن تبنيه لمنهج سايكروني، وانسياقاً إلى جدلية الجوهر الهيغلية، فشيّد تصوره على ضرورة تحليل الانتقالات التاريخية من مجتمع مجزأ إلى آخر موحد. أي فحص القوانين والآليات الاجتماعية التي تحقق حالة الوحدة. وهذا بالطبع هو الأساس المجرد للفكرة القومية.

من المهم بعد ذلك القول إن لجوء البيطار إلى نيتشة كان في محله، ومنسجماً مع منهجه السايكروني في معاينة نشوء الظاهرة الثورية كظاهرة اجتماعية، وإدراكها كبنيةٍ تحمل مقوماتها داخلها. وهذه بالطبع إحدى نتائج جينالوجيا الأخلاق لدى المتحدث باسم زرادشت، حيث تهدف الجينالوجيا النيتشوية، إلى الكشف عن منشأ الأخلاق و"شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك"[11]، أي قراءة حالة الوحدة بوصفها ظاهرة اجتماعية، كـ"نصٍ هيروغليفي" حسب تعبير نيتشة[12]، ينبغي الكشف عن شبكة العلاقات الناظمة لها. فالخلل في الخطاب القومي العربي السابق، هو تفسيره للهوية القومية من منطقٍ إستاتي، والأصح، برأي البيطار، التطلع إلى الجانب الديناميكي، أي إلى درجة التحول عبر الزمان "بدلاً من المستوى الذي يكون قد حققه في طورٍ معين، إلى ديالكتيك هذا التحول بدلاً من طبيعة التركيب الاجتماعي"[13].

ولكن حالة الطلاق مع الرومانسية التي أنجزها البيطار جعلته يتوصل إلى أن كل القوانين الوحدوية تدور حول السلطة، بشقها المادي والرمزي. وبتعبير آخر انتقل معرفياً إلى صفِّ السلطة. هكذا انتقل إلى النقيض الآخر، متوجساً من الجماهير، ومهمّشاً اللغة، ومبرزاً دور الرموز والأيقونات وشخصنة السلطات في العمل التوحيدي، معبراً عن وضعٍ تاريخي عاش فيه المثقف العربي حالة اغتراب، وقبع فيها متمترساً خلف أوراقه وكتبه، ومزدرياً الشعوب التي انشغلت، كما أبصرها، في البحث عن لقمة عيشها في ظل ترسخ حدود الدولة القطرية التي رفض التعامل معها.

ولأنه عاش في عالمٍ ذهني يتعدى حدود التجربة، فقد وقع في خطاب نقائض أيدولوجية، على حدّ تعبير الجابري، ادعى فيها وعيه معرفة ما وراء الواقع. وبعبارة أخرى فإن "النقائض التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مع الممكنات الذهنية لا مع المعطيات الواقعية"[14].

وقد أدت مقاطعة المثقف القومي للميدان السياسي الجديد الذي نشأ من بين ثنايا الدولة القطرية، إلى ضمور في السياسة و"تضخم في فكرة القومية كهوية وكثقافة"، وأنتج ذلك ازدياداً في "وزن المركب الأيدولوجي في القومية وذلك في تعويض وظيفي عن الانخفاض في مركب الممارسة العملي، وكأن الفائض الأيدولوجي بديل عن النقص في الواقع"[15] فانعدام الممارسة

زادت من "طوباوية الأجوبة النظرية التقريعية الغاضبة التي تشكل الوجه الآخر للغة المتحجرة والخشبية. فكلتاهما لغة هامش بعيدة عن حياة الناس وحيوية العمل السياسي والاجتماعي"[16].

وإذا كان البيطار قد ذهب إلى الحدّ الأيدولوجي الأقصى من العلموية القومية، إذا صحَّ التعبير، فإن قسطنطين زريق، في الفصل الرابع من هذه الرسالة، ذهب إلى نقيضه، باسم التاريخ، ليردَّ القومية العربية إلى دائرة الأخلاق لا إلى دائرة السياسة، وليحصرها في الحيز الخاص، ويقصيها عن الحيز العام. وهو أمرٌ مرده مماثلته لها بالتدين بمفهومه الذي ينتمي إلى عصر التنوير.

وتعني مشابهة القومية العربية بالتدين، نزع أي مشروع سياسي اجتماعي لفكرة القومية العربية، ثمَّ إقصاءها إلى "ما وقرَ في القلب"، لتصبح مثلها مثل العقيدة الدينية مسألة فردية تخص الفرد ويتناقلها الأفراد فيما بينهم. هذا هو سرّ مطواعية دعوة زريق القومية، وهو أمرٌ سهّل عليه أن تكون دعوته القومية ذات هوىً ليبرالي، تنسج علاقات ديناميكية مع الدين والتراث.

ولم تكن هذه النقلة لتجري لولا أن زريق استبدل الدعوة القومية، بدعوة أخرى للتحديث، واقتباس الأساليب الحديثة في "تطويع واستغلال الموارد والإنتاج والتنظيم، وعلى اللحاق بركب الشعوب المتقدمة تقنياً وعلمياً"[17]، فالآلة برأيه هي ربّ المجتمع، هي التي تحركه وتضمن له الحرية والاستقلال. لقد كان زريق منظراً للأداتية بامتياز.

وإذا كان نديم البيطار قد غادر نهائياً المجال السياسي ووسم الواقع العربي بسمة المنافي، انتصاراً لفكرة القومية العربية، فإن زريق غادر فكرة القومية العربية انتصاراً للتحديث، دون أن يدرك أنه أحد تجليات التشيؤ في المجتمعات الغربية الحديثة كما وضح ذلك فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية.

وعلى الأرجح لم يكن زريق ليتوصل إلى هذه النتيجة لولا تبنيه، على عكس البيطار، المنهج الدايكروني، وانحباسه في جدلية الوجود الهيغلية، التي تلزم مبتلعها، بحدودٍ معينة، أن يضمر خطأً تاريخياً، تنمو على أساسه الظواهر الاجتماعية وتكبر. ولأنه صال وجال في الغرب، وأظهر انبهاراً واضحاً بالقدرة التقنية للغرب الرأسمالي، فإنه ابتلع خطاب الأيدولوجيا الحداثية الأوروبية، دون أن يدرك متلازمة الاستعمار في تركيبها.

لذا فإن الاستنتاج الأهم، من نموذجي البيطار وزريق، في الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي، انزلاقهما إلى العلموية، التي جرفتهما بدورها إلى مسألة الحتمية التاريخية[18]، فالأول قرأ الوحدة العربية بعوامل تشكلها الجوّانية وتوقف عند هذا الحد، والثاني قرأها بتدرجها على السلم التاريخي "الكوني". لينحبس كل واحدٍ منهما في جدلية واحدة من جدليتي هيغل: جدلية الجوهر وجدلية الوجود، في سبيل مطاردة حلم الحداثة الأوروبي.

6.3 الخطاب القومي العربي في مرحلة التجديد

يعيد النقاش السابق طرح ما سأله كمال عبد اللطيف: "كيف يمكن أن نفكر في الروحانيات دون أن نقطع مع مشروع الحداثة في انفتاحه وثرائه، وفي الورطة التي ركبها في حياتنا؟ وكيف يمكن أن نفكر في وصل الحداثة بالبعد الروحي دون أن يشير الروحي إلى معطيات المذاهب الدينية ومكاسب الفلسفات المثالية"؟[19]

تأتي الإجابة في الفصل الخامس الذي يموضع ويتناول إسهامات عزمي بشارة، الذي يتأملُ بعينه الواقع العربي، وبعينه الأخرى موضوعة القومية، وإنتاجات القوميين العرب السابقين، ليتخذ طريقاً وسطاً، وسطية ليست بابتذال مفهومها الدارج، على غرار خير الأمور أوسطها، وإنما ناتجةٌ عن نضال وممارسة سياسية، وتأصيل فكري وفلسفي.

ينطلق بشارة من معاينة الفضاء العربي الذي تنتابه حداثة مشوهة، لا بد للمثقف القومي من مقارعتها بحداثة جوانية مكوَّنة من كافة المركبات الحداثية، بما فيها القومية والديمقراطية. فيقدّم خطوطاً عريضة عن مشروعٍ قومي عملي يلتقي به مع يورجين هابرماس بضرورة الحفاظ على حيز عام تجري فيه التفاعلات بين بنى الحداثة المشوهة لتجاوز حالة التشوه، ويفترق عنه بضرورة وجود سقف للإجماع، لا يترك نفسه تحت رحمة المتحاورين وهو ما اقترحنا تسميته "سياسات الإجماع".

يجبر بشارة الخلل الذي انتاب بعض اتجاهات القومية العربية التي طلّقت الديمقراطية، ثمَّ يعيد الاعتبار لرومانسية المعرفة؛ الرومانسية الواقعية ليتغلب على دعوات الواقعية التجزيئية التي تمارس سياسات هوية طائفية وعشائرية. وبرأيه لا يتم التغلب على الهوية السياسية التي تفرزها الجماعة التي يعايشها الفرد وجهاً لوجه؛ الجماعة الوشائجية، لا يتم ذلك إلا في إطار جماعة عربية متخيلة، لا خيالية. فـ"المتخيل هنا حقيقي، بقدر ما يعكس وجود بنية اجتماعية سياسية"[20]. وتكون الرومانسية هنا ضرورية لعملية التخيل. التخيل بوصفه مشروعاً سياسياً، وبوصفه ملجأً حيوياً وردة فعل لمقاومة المركز الإمبراطوري فحسب، بَل هو نهجٌ بديلٌ ضد "الثقافات الحواضرية، وتخريب السرديات الأوروبية [...] واستبدالها بأسلوب سردي جديد أكثر لُعباً وأشد قوة"[21].

هنا تبرز القومية بوصفها سقفاً لعثرات الديمقراطية، وتعمل الدمقرطة على نزع الفهم الأوحد لمعنى التاريخ وغايته، وتخلّص بالتالي الحركة الفكرية القومية من شموليتها ومن نزعتها الخلاصية الغيبية[22]، لذا فإن قراءتنا لقومية بشارة، تشير إلى أن القومية العربية لديه هي ظاهرة حداثية تقود إلى الحداثة وتقود إليها الحداثة.

ينتقل مفهوم القومية من كونه غاية أو أداة عند المفكرين السابقين، ليصبح عند عزمي بشارة صيرورة. وعندما يصبح كذلك، لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه مركباً من مركبات الحداثة لا يجوز فصله عن مركبات أخرى حسمت جدلية جوهرها

كالديمقراطية. إذن فالقومية العربية صيرورة، والديمقراطية صيرورة أخرى، والحداثة هي الصيرورة الكبرى التي تتفاعل فيها مركباتها تفاعلاً يفضي إلى "مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج".

والحال أن هذا التجاوز لم يكن ليتحقق، لولا مجادلة عزمي بشارة بين جدلية الجوهر وجدلية الوجود، التي سبقت الإشارة إليهما، لتتحصل جدلية الجدليتين، التي تفسح المجال لاستعادة الرومانسية التي تمَّ تطليقها في المرحلة العلموية، وتستوعبها بل وتجدها ضرورية ضمن عملية التخيل.

لذا لا يهمش بشارة اللغة، كما يفعل البيطار، بل يراها هي المادة الرئيسية للتخيل. تخيل جماعة عربية تسمو على الجماعات العضوية، وتهذب الديمقراطية أفق تخيلها. وحتى حسب أبرز رموز ما بعد الحداثة، جاك دريدا، منظر الاختلاف، الذي يشرعن عبره النيولبراليين العرب بشاعة الواقع؛ فإنَّ اللغة لديه هي موطنه يستشعرها، يتنفّس بها وفيها ويوجد بها ومعها[23].

يطرح إسهام عزمي بشارة في الفكر القومي العربي، السؤال مجدداً عن الأيدولوجيا القومية العربية. فليس هنالك من سبيل لمناقشة خطاب القومية العربية، إلا بالإقرار بطبيعته الأيدولوجية. فالفكرة القومية لا تكون قومية إلا إذا مارست الأيدولوجيا، لأنها ببساطة، "شديدةُ الاتصال بالمصلحة [...] يعيشها المفكرون على نحو مختلف بما هي فكرة قابلة للتأسيس النظري المنظومي والنظرة العلمية والتاريخية، وقد لا يكون الممارسون بعيدين تماماً عن الفكر، لكنهم لا يمارسون فعاليته في بيئة الممارسة. وقد لا يكون المفكرون بعيدين تماماً عن الممارسة، لكنهم يقيمون الفارق الضروري والموضوعي بينهما حتى لا تختلط الحدود"[24].

ويؤدي التشديد على العلموية، وتجنب قراءة "الشعور" و"الخيال"، كمقولتين علميتين، إلى انفصال الأيدولوجيا عن الممارسة، وانسلاخ المثقف عن الطبقات الاجتماعية، وبالتالي الانزلاق إلى النخبوية. لذا كان على داعي القومية في مرحلة التجديد القومي أن يلاحق وسائل التخيل، حيث يتخيل الناس أنفسهم كجماعة سياسية تعبّر عن نفسها كأمة.

ولأن الجيل الثاني من القوميين العرب، كما رأينا سابقاً، تخلى عن فكرة احتواء التراث العربي الإسلامي، واتجه إلى العلموية، بحيث سهّل للإسلام السياسي سدَّ الفجوة والانتشار في الثقافة الشعبية، فقد صار من المهم ضمن تجديد فكرة القومية العربية أن تعود عن هجرها للثقافة، وأن تعيد ترتيب علاقاتها مع حركات الإسلام السياسي، ثم تعيد إنتاج خطابها بما يساعد على توفير أرضية يقف عليها الجميع، خاصة أن سقف الإجماع بين فكرة القومية العربية والإسلام السياسي أصبح ممكناً بفعل تهذّب مخيال الأخير وسعيه الحثيث للتموقع ضمن حدود الدولة الوطنية.

ولا ريب أن فكرة الحيز العام، كما تُقرأ من مداخلات عزمي بشارة، بما تحتويه من جدلٍ تحدده الديمقراطية، وتسقفه مرجعية أخلاقية باتت متوفرة بشكل أكبر مما كانت عليه قبل اليوم، وقادرة على أن تجسر الفجوة التي خلّفها التأزم التاريخي بين فكرة القومية العربية من جهة والحركات الإسلامية من جهة ثانية.

6.4 خاتمة الفصل السادس

قامت الدراسة برصد ثلاث لحظات ضمن الصيرورة الثقافية للفكر القومي العربي، جرى تقسيمها في هذا الفصل إلى ثلاث، كان أولها الخطاب القومي العربي في مرحلة الما-صدق، حين تلبست الفكرة خطاب المقوّمات، لأسباب متعددة كان أهمها الصورة التي تمثلها داعي القومية عن قومية الآخر ومعنى أمته.

وقد بدا في اللحظة الثانية، ذات الصبغة العلموية، أنَّ الخطاب القومي العربي لم يستطع التخلص من شبح هذا "الآخر"، فأخذ على عاتقه اللحاق به، مستلهماً الطريق الذي خطّه لنفسه، وما وجد من طريقةٍ لفعل ذلك سوى خلع صفة الرجعية على خياله وشعوره الخاص، متهماً إياه بالرومانسية الرجعية تارةً، وواصفاً إياه بالحنين الذي يقاطع السياسة ويستقر بالبيت. في الحالة الثانية تحوَّل المثقف القومي إلى مربٍّ، ولا شيء غير مربٍّ.

وفي لحظةِ التجديد القومي العربي، عاد الخطاب القومي العربي لاستعادة ما كان قد خسره في حقبته الوسيطة، بعد أن دفع ثمن ما فقده سياسياً واجتماعياً بما يُعتبر، دون مغالاة، بأنه خسارة باهظة، حين اكتشف أنه انعزل عمَّنْ يُفترض بأنَّه حامله الاجتماعي، ثمَّ حين خذلته الدولة القطرية بعد أن أظهرت أنها، وإن كانت بلا شرعية، واقعيةٌ بقوة.

هوامش الفصل السادس

[1] محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999، ص423.

[2] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص104.

[3] المصدر السابق، ص103.

[4] المصدر السابق، ص108.

[5] المصدر السابق، ص96.

[6] للاطلاع على أهمية مركب التراث في فلسفة زكي الأرسوزي القومية انظر إلى: سليم بركات، الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، دمشق، ط3، ص397-415.

[7] المقصود هو سلسلتا مؤلفاته عن القرآن الكريم بعنوان: "مدخل إلى القرآن" و"فهم القرآن الحكيم"، الصادران عن مركز دراسات الوحدة العربية.

[8] جان فارو، "الآخر بما هو اختراع تاريخي"، في الطاهر لبيب (محرر)، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص44.

[9] محسن بوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص229.

[10] ترجمه محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، في الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة، مصدر سبق ذكره، ص16.

[11] عبد السلام بعبد العالي، الميتافيزيقيا والعلم والأيديولوجيا، مصدر سبق ذكره، ص152.

[12] المصدر السابق.

[13] نديم البيطار، حدود الهوية القومية: نقد عام، ص152.

[14] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص140.

[15] عزمي بشارة، "في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة" (ص47-80)، في عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص49.

[16] عزمي بشارة، أن تكون عروبياً في أيامنا، مصدر سبق ذكره، ص16.

[17] قسطنطين زريق، "علم النكبة" (1965)، الأعمال الفكرية العامة، المجلد الرابع، مصدر سبق ذكره، ص1674.

[18] حول الحتمية التاريخية في فكر نديم البيطار انظر: عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي، مصدر سبق ذكره، ص247-248.

[19] كمال عبد اللطيف، مصدر سبق ذكره، ص250.

[20] عزمي بشارة، المسألة العربية.. مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مصدر سبق ذكره، ص172.

[21] إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سبق ذكره، ص274.

[22] عزمي بشارة، تهافت أحكام العلم في أحكام الإيمان، مؤسسة مواطن، ط1، 2007، ص70.

[23] جاك دريدا، أحادية لغة الآخر أو ترميم الأصل، ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2009، ص11.

[24] عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص19-20.

المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

أرسلان، شكيب. **عن الحرب الكونية الأولى وعن المجاعة في سوريا ولبنان**، تقديم نجيب البعيني، بيروت، دار نوفل، ط1، 2001.

إفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.

______________. **المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993.

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

اندرسون، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، دار قدمس، بيروت/ دمشق، ط1، 2009.

الأنصاري، محمد جابر. **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1999.

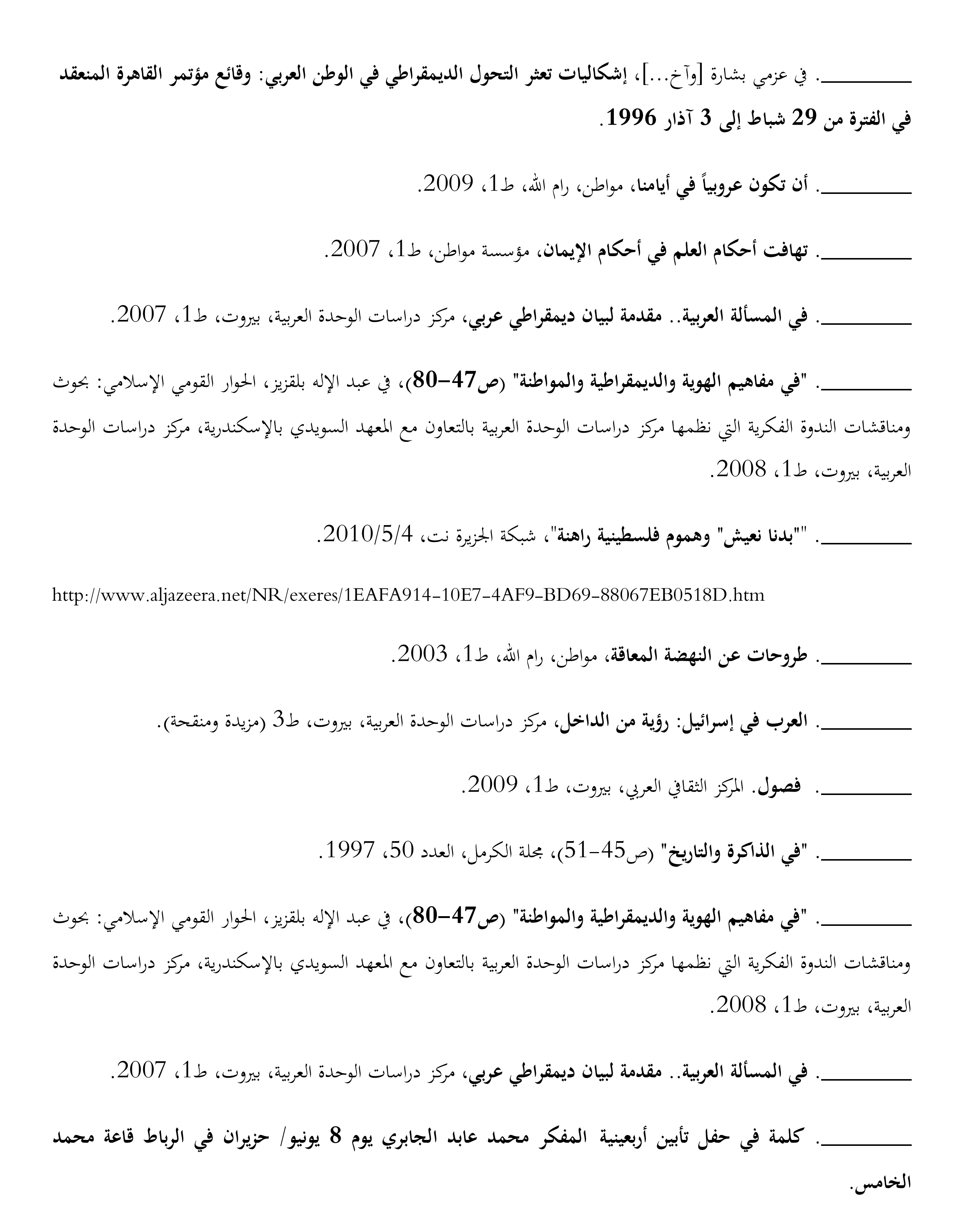
أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ الحركة القومية العربية**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار الهدى، بيروت، 1991.

بارت، رولان. **نقد وحقيقة** (الأعمال الكاملة؛3)، ترجمة منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1994.

باومغرتن، هلغى. **من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية 1948–1988**، مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، ط1، 2006.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلاسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

بشارة، عزمي. "**إسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيلياً**" (ص**281–293**)، في السيد يسين [وآخ...]، العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.



ــــــــــــــــ. في عزمي بشارة [وآخ...]، **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي: وقائع مؤتمر القاهرة المنعقد في الفترة من 29 شباط إلى 3 آذار 1996**.

ــــــــــــــــ. **أن تكون عروبياً في أيامنا**، مواطن، رام الله، ط1، 2009.

ــــــــــــــــ. **تهافت أحكام العلم في أحكام الإيمان**، مؤسسة مواطن، ط1، 2007.

ــــــــــــــــ. **في المسألة العربية.. مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

ــــــــــــــــ. **"في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة" (ص47–80)**، في عبد الإله بلقزيز، الحوار القومي الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

ــــــــــــــــ. **""بدنا نعيش" وهموم فلسطينية راهنة"**، شبكة الجزيرة نت، 2010/5/4.

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1EAFA914-10E7-4AF9-BD69-88067EB0518D.htm

ــــــــــــــــ. **طروحات عن النهضة المعاقة**، مواطن، رام الله، ط1، 2003.

ــــــــــــــــ. **العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 (مزيدة ومنقحة).

ــــــــــــــــ. **فصول**. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2009.

ــــــــــــــــ. **"في الذاكرة والتاريخ"** (ص45–51)، مجلة الكرمل، العدد 50، 1997.

ــــــــــــــــ. **"في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة" (ص47–80)**، في عبد الإله بلقزيز، الحوار القومي الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

ــــــــــــــــ. **في المسألة العربية.. مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

ــــــــــــــــ. **كلمة في حفل تأبين أربعينية المفكر محمد عابد الجابري يوم 8 يونيو/ حزيران في الرباط قاعة محمد الخامس.**

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6D44A3E9-0405-4F44-9BFC-B1F4344B2ED3.htm

ــــــــــــــــــ. "**مائة عام من الصهيونية: من جدلية الوجود إلى جدلية الجوهر**"، مجلة الكرمل، العدد 53، 1997.

ــــــــــــــــــ. "**مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين**" (ص**57–120**)، في حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (محرر)، مواطن- رام الله، ط1، 1993.

ــــــــــــــــــ. **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، مواطن، ط1، رام الله، 1997.

بركات، سليم. **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، دمشق، ط3، 1984.

بلقزيز، عبد الإله. "**من أجل مراجعةٍ فكريةٍ وسياسية لمفهوم الوحدة العربية**" (ص99-124)، مجلة المستقبل العربي، العدد 367 لشهر ايلول/سبتمبر 2009.

ــــــــــــــــــ. **نقد الخطاب القومي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

بنعبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقيا**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 2000.

ــــــــــــــــــــــــ. "**الحداثة بَعْدية في جوهرها**"، موقع الأوان.

http://www.alawan.org/الحداثة-بَعْدية-في.html

ــــــــــــــــــــــــ. الكتابة بيدين، **دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2009**.

ــــــــــــــــــــــــ. **الميتافيزيقيا، العلم والأيديولوجيا**، دار الطلبعة، بيروت، ط2، 1993.

بنعبد العالي، عبد السلام ومحمد سبيلا، **الحداثة الفلسفية: نصوص مختارة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

ــــــــــــــــــــــــ. **الإيدولوجيا: نصوص مختارة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999.

بنسعيد، السعيد. "**المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية**"، في عبد السلام بنعبد العالي (محرر)، إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر.

بوبر، كارل. **منطق العلوم الاجتماعية**، تعريب أحمد الصقلي، ضمن بحث الإجازة في الفلسفة، 1984-1985.

ـــــــــــ. **منطق الكشف العلمي**، ترجمة ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

بوعزيزي، محسن. **السيميولوجيا الاجتماعية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.

بورديو، بيار وجان كلود باسرون، **إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.

البيطار، نديم. **الأيديولوجية الانقلابية**، مكتبة بيسان، بيروت، ط1، 2000.

______. **حدود الهوية القومية: نقد عام**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002.

______. **الفعالية الثورية في النكبة (طبعة جديدة موسعة)**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1973.

______. **المثقفون والثورة: سقوط الإنتلجنسيا العربية**، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.

______. **المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة اجتماعية**، مكتبة بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2001.

______. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1986.

______. **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**، معهد الإنماء العربي، طرابلس/بيروت، ط1، 1978.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994.

________. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

________. **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000.

جحا، ميشيل. "**قسطنطين زريق (1909–2000): سيرته وكتاباته**" (ص122–134)، مجلة المستقبل العربي، العدد 360 لشهر شباط/فبراير 2009.

جيرار، رينيه. **الكذبة الرومانسية والحقيقة الروائية**، ت: رضوان ظاظا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

حداد، محمود. "**قسطنطين زريق: من روحية الحضارة إلى مادية القومية وشروط التقدم**" (ص51–65)، مجلة المستقبل العربي، العدد 355 لشهر أيلول/سبتمبر 2008.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة (1798–1939)**، ترجمة كريم عزقول، دار نوفل، ط1، 1997.

حنفي، حسن و[آخ...]. **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**، ترجمة أدونيس [وآخ...]، منشورات دار الجمل، بغداد-بيروت، ط1، 2009.

خوري، رئيف. **معالم الوعي القومي**، منشورات دار المكشوف، بيروت، ط3، 1941.

دراج، فيصل. **تقرير عن: ندوة "المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر" بيروت، 10–12 أيار/مايو 2010** (ص197-207)، مجلة المستقبل العربي، العدد 376 لشهر حزيران/ يونيو 2010.

دراج، فيصل. **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس**، مؤسسة مواطن، رام الله، ط1، 2005.

__________. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2002.

__________. **"على هامش نشيد الإنشاد الذي لنا: عزمي بشارة وورومانسية المعرفة"**، صحيفة السفير اللبنانية، 2008/8/13.

http://www.assafir.com/WeeklyArticle.aspx?EditionId=1014&WeeklyArticleId=44660&ChannelId=5864&Author=%D9%81%D9%8A%D8%B5%D9%84-%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%AC

دريفوس، أوبير وبول رابينوف. **ميشيل فوكو– مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع الصفدي، مشروع مطاع الصفدي للينابيع-1، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب.س.

دروزة، محمد عزة. **التفسير الحديث، ج1**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963. 10 مج.

__________. **القرآن المجيد: تنزيله وأسلوبه وأثره وجمعه وترتيبه وقرآته ورسمه ومحكمه ومتشابهه وقصصه وغيبياته وتعليقات على مناهج مفسريه والطريقة المثلى لفهمه وتفسيره**، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ب.س.

__________. **القرآن والمبشِّرون**، المكتب الإسلامي، بيروت/دمشق، ط3، 1979، ص288.

__________. **القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها: تاريخ ومذكرات وتعليقات**، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ب.س.

__________. **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**، دار اليقظة العربية، بيروت، ط2، 1964.

__________. **سيرة الرسول** (صلى الله عليه وسلم): **صور مقتبسة من القرآن الكريم**، المكتبة العصرية، بيروت، ب.س، جزءان.

__________. **مذكرات محمد عزة دروزة**، المجلد الخامس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.

__________. **مختارات قومية لمحمد عزة دروزة**، تحرير ناجي علوش، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1988.

دريدا، جاك. **أحادية لغة الآخر أو ترميم الأصل**، ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2009.

دولوز، جيل. **فلسفة كانط النقدية**، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1997.

__________. **المعرفة والسلطة** (**مدخل لقراءة فوكو**)، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان/ المغرب، ط1، 1987.

ديفيس، روشيل. "**القدس العثمانية: نمو المدينة خارج الأسوار**"، في سليم تماري (محرر)، القدس 1948: الأحياء العربية ومصيرها في حرب 1948، مؤسسة الدراسات الفلسطينية- بيروت بالاشتراك مع بديل – المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين- القدس، ط1، 2002.

ديمتري، أديب. **نفي العقل**، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط1، 1993.

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2001، 4 مج.

__________. "**الحضارة العربية**" (ص23-38)، ترجمة محمود حداد، مجلة المستقبل العربي، العدد 361 لشهر كانون آذار/مارس2009.

__________."**النهج العصري: محتواه وهويته- ايجابياته وسلبياته**" (**ص365-383**)، في السيد يسين [وآخ...]، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987.

سبيلا، محمد. **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009.

سبيلا، محمد وعبد السلام بنعبد العالي. (إعداد وترجمة)، **الحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظورٍ غربي**، سلسلة دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2006.

______. (إعداد وترجمة)، **الحقيقة**، سلسلة دفاتر فلسفية (نصوص مختارة؛4)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1993.

سعيد، إدوارد. **العالم والنص والناقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2000.

__________. **الثقافة والامبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط1، 1997.

سعيد، إدوارد. **انتقال النظريات** (ص12–ص34)، مجلة الكرمل، العدد 9، 1998.

سلمان، فريد مصطفى. **محمد عزة دروزة وتفسير القرآن الكريم (رسالة دكتوراه)**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1993م.

شرارة، وضاح. **"حوار مع قسطنطين زريق: هل يكون العرب في صناعة التاريخ من أبناء الماضي أم من أبناء المستقبل"**، مجلة الفكر العربي، ع1، حزيران/يونيو 1987.

الشريف، ماهر. **رهانات النهضة في الفكر العربي**، طبعة منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية، سلسلة كتاب القراءة للجميع (20).

الشيخ، محمد. **نقد الحداثة في فكر نيتشه**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

صالح، هاشم. **معضلة الأصولية الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.

صيقلي، مي. **حيفا العربية 1918–1939 (التطور الاقتصادي والاجتماعي)**، سلسلة المدن الفلسطينية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1997.

عبد اللطيف، **كمال. أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

العروي، عبد الله. **الايدولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 2006.

__________. **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1973.

__________. **مفهوم الايدولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 1993.

__________. **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط7، 2001.

العظم، صادق جلال. **"ما هي العولمة؟"**، مجلة الطريق، بيروت، العدد رقم 4 ، تموز/آب 1997.

العظمة، عزيز. **قسطنطين زريق :عربي للقرن العشرين**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 2003.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة**، حزب البعث العربي الاشتراكي، ب.س.

فارو، جان. "**الآخر بما هو اختراع تاريخي**"، في الطاهر لبيب (محرر)، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.

كانط، عمانوئيل. **نقد العقل الخالص**، ت: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ط1، ب.س.

الكبيسي، باسل. **حركة القوميين العرب**، (منشورات الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين؛ 12)، دار الطليعة، بيروت، 1974.

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد غلوم، مراجعة جابر عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ابريل 1999.

كوثراني، وجيه. "**الأيديولوجي والمعرفي في الخطاب التاريخي العربي**" (ص79-103)، مجلة المستقبل العربي، العدد 381، تشرين الثاني 2010.

كوش، عمر. **أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

الكيلاني، منذر. "**الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي**"، صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.

لكراري، عبد الباسط. **دينامية الخيال: مفاهيم وآليات الاشتغال**، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط1، 2004.

ليوتار، جان فرانسوا. "**رداً على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة؟**" (ص220-234)، في بيتر بروكر (إعداد وتقديم)، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1995.

ماركوز، هربارت. **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.

ماكوري، جون. **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت عدد 58، أكتوبر 1982.

محمود سويد، **العروبة وفلسطين: حوار شامل مع قسطنطين زريق**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1996.

المسيري، عبد الوهاب. "**نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر**" (ص95-111)، أوراق فلسفية، العدد الأول، القاهرة، نوفمبر 2000م.

ميتشل، تيموثي. "**مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة**" (ص100-121)، ترجمة بشير السباعي، في:

Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 18, Post-Colonial Discourse in South Asia/ 1998).

مغيث، أنور. "**ليفي شتراوس ونقد المركزية الأوروبية" (ص22–27**)، مجلة إبداع للأدب والفن، العدد السادس عشر، خريف 2010.

النحال، مصطفى. "**جيلبير دوران والمتخيل الأنثروبولوجي**" (ص133-148)، مجلة فكر ونقد، العدد 33، نوفمبر 2000.

نصّار، ناصيف. **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ط5، 2003.

هارفي، ديفيد. **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغير الثقافي الاجتماعي**، ترجمة محمد شيّا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.

هول، ستيوارت. "**حول الهوية الثقافية**"، (ص137-172)، ترجمة بول طير، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد الثاني، ربيع 2008.

هابرماس، يورغين. **العلم والتقنية ك"أيديولوجيا"**، ترجمة وتحقيق حسن صقر، منشورات دار الجمل،كولونيا، ط1، 2003.

___________. **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، (دراسات فلسفية؛17)، دمشق: وزارة الثقافة، 1995.

___________. **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط1، كولونيا –ألمانيا، 2001.

ياسين، السيد. **التحليل الاجتماعي للأدب**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1993.

يانج، روبرت. **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003.

ثانياً: باللغة الإنجليزية

Barber, Benjamin. **Jihad vs. McWorld**. New York: Ballantine Books, 2001.

Chatterjee, Partha. **The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories** (Princeton: Princeton University Press, 1993.

Dijk, Teun van. **"Critical Discourse Analysis" (pp.352–371)**. In: Schiffrin, Deborah/Tannen, Deborah/Hamilton, Heidi E. (eds.): The Handbook of Discourse Analysis. Oxford, 2003.

Fairclough, Norman." **Discourse, social theory and social research: the discourse of welfare" (pp.163-195)**, journal of sociolingustics, volume 4, 2000.

____________. **Language and Power**, Longman, London, 10th edition, 1996.

Haddad, Mahmoud. "**The Rise of Arab Nationalism Reconsidered**" (pp.201-222), International Journal of Middle East Studies, Vol. 26, No. 2 (May, 1994).

Langer, Roy. **The Concept of Discourse in the Analysis of Complex Communication Events**, IKL-Working Paper Series No. 26, Copenhagen Business School, Copenhagen, 1998.

Luke, Allan. **"Beyond science and ideology critique: Developments in critical discourse analysis**" (96-110), Annual Review of Applied Linguistics, 22.

Rossi-Landi, Ferruccio. **Linguistics and economics**, The Hague: Mouton.

Theodor W. Adorno & Max Horkheimer**, Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments** (Cultural Memory in the Present), Verso, London, 1997.

Wodak, Ruth and Paul Chilton (Editors), **A New Agenda in (Critical) Discourse Analaysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity**, John Benjamins B.V, Amesterdam/Philadelphia.